





فصلية تعنى بمسائل العقيدة وعلم الكلام القديم والجديد

تصدر عن: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

العدد 27/ صيف 2023م/ 1444هـ

الرقم الدولي: ISSN : 2709-0841

إقرأ في هذا العدد:





◉ مجلّة علميّة فصليّة تُعنى بمسائل العقيدة وعلم الكلام القديم والجديد .

◉ تصدر عن المركز الإسلاميّ للدّراسات الإستراتيجيّة .

◉ العدد : (27) 1444 هـ .





فصلية تعنى بمسائل العقيدة وعلم الكلام القديم والجديد

العدد السابع والعشرون

صيف 2023 م

ذو الحجة 1444 هـ

تصدر عن

المركز الإسلاميّ للدراسات الإستراتيجيّة

(يعنى بالإستراتيجيّة الدينيّة والمعرفيّة)

العراق / النّجف الأشرف

ثورة العشرين / شارع البريد / مجمّع الإمام المرتضى عليه السلام الثقافيّ



الترقيم الدوليّ : **ISSN: 2709 - 0841**

هاتف إدارة المجلّة : **00964-(7717072696)**

موقع المجلّة على شبكة الإنترنت : Aqeeda.iicss.iq

البريد الإلكتروني للمركز : Islamic.css@gmail.com

البريد الإلكتروني للمجلة : Aqeedah.m@gmail.com

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق العراقيّة : **2465** لسنة **2021** م .

عنوان الموقع : جمهوريّة العراق / النجف الأشرف – ثورة العشرين– شارع البريد – مجمّع الإمام المرتضى عليه السلام الثقافي .

دليل المؤلّف

تستقبل (مجلَّة العقيدة) البحوث والدراسات الجادّة الرصينة وفق قواعد البحث العلميّ الآتية:

1. يشترط في البحوث أو الدراسات أن تكون على وفق منهجيّة البحث العلميّ، وخطواته المعمول بها عالميًا.

2. أن يكون البحث مرتبطًا بمحاور المجلّة الرئيسة الآتي ذكرها:

أ- الكلام القديم والجديد .

ب- الفكر المعاصر .

ت- شبهات وردود .

ث- مكتبة العقيدة .

ج- أدب العقيدة .

3. تقديم ملخّص للبحث باللغتين العربيّة والإنجليزيّة، في حدود صفحة واحدة، على أن تتضمن عنوان البحث كاملاً.

4. أن تحتوي الصفحة الأولى من البحث على عنوان واسم الباحث/ الباحثين، جهة العمل، العنوان الوظيفي(إن وجد)، رقم الهاتف، البريد الإلكتروني.

5. تكون الهوامش في متن كل صفحة والمصادر والمراجع في نهاية البحث، أما طريقة كتابة المصادر والمراجع فتكتب على وفق الصيغة العالميّة المعروفة بـ (chicago) وهي كالآتي: اللقب، اسم المؤلف، عنوان الكتاب، الترجمة، الطبعة، المجلد أو الجزء، مكان الطبع، اسم المطبعة، سنة الطبع.

6. يزوَّد البحث بقائمة المصادر والمراجع منفصلة عن الهوامش، وفي حالة وجود مصادر ومراجع أجنبية تُضاف قائمة المصادر والمراجع بها منفصلة عن قائمة المراجع والمصادر العربيّة، ويراعى في إعدادِهما الترتيب (الألف بائي) لأسماء الكتب أو البحوث في المجلات.

7. تطبع الجداول والصور واللوحات على أوراق مستقلّة، ويشار في أسفل الشكل إلى مصدرها، أو مصادرها، مع تحديد أماكن ظهورها في المتن.

8. إرفاق نسخة من السيرة العلميّة إذا كان الباحث ينشر في المجلّة للمرّة الأولى، وأن يشير فيما إذا كان البحث قد قُدِّم إلى مؤتمر أو ندوة علميّة، كما يلزم أن يشار إلى اسم الجهة العلميّة، أو غير العلميّة، التي قامت بتمويل البحث، أو المساعدة في إعداده.

9. أن لا يكون البحث منشورًا في وسيلة نشر أخرى، وبخلافه يتحمل الباحث كل التبعات القانونيّة المترتِّبة على ذلك.

10. يقدم البحث مطبوعًا على ورق (A4)، مع قرص مدمج (CD) وبما لا يقلّ عن (25) صفحة بخط «simplified Arabic» حجم (16) للمتن، و(14) للهامش، على أن تُرقّم الصفحات ترقيمًا متسلسلاً.

11. ترتيب البحوث في المجلّة خاضع لاعتبارات فنيّة، ولا علاقة له بمكانة الكاتِب وأهمية البحث.

12. تخضع البحوث لتقويم سرّيّ؛ لبيان صلاحيتها للنشر، ولا تُعاد البحوث إلى أصحابها سواء قُبلت للنشر أم لم تقبل، ووفق الآليّة الآتية:

أ- يُبلَّغ الباحث باستلام المادة المرسلة للنشر خلال مدة أقصاها

أسبوع من تأريخ التسلّم.

ب- يُبَلَّغ أصحاب البحوث المقبولة للنشر بموافقة هيئة التحرير على نشرها وموعد نشرها المتوقّع.

ج- البحوث التي يرى المقوّمون الحاجة إلى إجراء تعديلات أو إضافات عليها قبل نشرها تُعاد إلى أصحابها، مع الملاحظات المحدّدة، كي يعملوا على إعدادها نهائيًا للنشر في موعد أقصاه أسبوع واحد.

د- البحوث المرفوضة يبلغ أصحابها بالرفض من دون ضرورة لإبداء أسباب الرفض.

هـ- يمُنح كلّ باحث نسخة واحدة من العدد الذي نشر فيه بحثه، ومكافأة مالية مجزية، ويعتمد ذلك على درجة تقييم البحث وأصالته.

سياسة النشر في المجلّة

تسعى المجلّة تقديم فرص متساوية لجميع الباحثين، حيث تقبل الأبحاث العلمية استنادًا إلى محتواها العلميّ وأصالتها، وترى المجلّة أنّ الالتزام بأخلاقيات النشر المهنية تُعد أهمية قصوى يجب على الباحثين والمحكّمين مراعاتها؛ لتحقيق أهداف المجلّة ورؤاها العلميّة.

وفيما يأتي بيان أخلاقيات النشر العلميّ الخاصّ بالمجلّة، ويتضمن لوائح وأنظمة أخلاقيّة خاصّة برئيس التحرير، وأعضاء هيئة التحرير، والمحكّمين، والباحثين، كما يتوافق مع مبادئ لجنة أخلاقيات النشر العالمية(COPE):

1) يقوم رئيس التحرير بمتابعة وتقييم البحوث تقييمًا أوليًا، والنظر في

مدى صلاحيتها للنشر، أو الاعتذار من النشر، قبل إرسالها إلى السادة المحكّمين.

2) يتولّى رئيس تحرير المجلّة بالتعاون مع هيئة التحرير وذوي الاختصاص من خارج هيئة التحرير مسؤولية اختيار المحكّمين المناسبين على وفق موضوع البحث، واختصاص المحكّم بسريّة تامة.

3) تقدّم المجلّة في ضوء تقارير المحكّمين والخبراء خدمة دعم فنيّ ومنهجيّ ومعلوماتيّ للباحثين بمقدار ما يقتضيه البحث ويخدم جودته.

4) الالتزام بعدم التمييز بين الباحثين على أساس العرق، أو الجنس، أو النوع الاجتماعيّ، أو المعتقد الدينيّ أو القيميّ، أو أي شكل من أشكال التمييز الأخرى، عدا الالتزام بقواعد ومنهج البحث، ومهارات التفكير العلميّ في عرض الأفكار والاتجاهات والموضوعات ومناقشتها وتحليلها.

5) تلتزم المجلّة بعدم استخدام أيّ عضو من أعضاء هيئتها، أو المحكّمين - أفكار البحوث غير المنشورة التي يتضمنها البحث المحال على المجلّة في أبحاثهم الخاصّة.

6) يتعهد الباحثون بأصالة أبحاثهم واستيفائها للمعايير المهنيّة والأخلاقيّة والعلميّة، وما يترتب على ذلك من مصداقية عالية في تقديم النتائج من دون أي تغيير أو تحريف عليها.

7) يلتزم الباحثون باستخدام الطريقة العلميّة الممنهجة في الوصول إلى الحقيقة.

8) التزام الباحثين بالحيادية والابتعاد عن التعصب والتزمّت والتمسك بالرأي والذاتيّة، وأن يكون الباحث منفتحًا على الحقيقة العلميّة.

9) يلزم الباحثين اعتمادُ الأدلة والبراهين الكافية لإثبات صحة النظريات والفرضيات للتوصل إلى الرأي المنطقي المعزز بالأدلة.

10) يلتزم المحكّمون بالتأكد من خلو الأبحاث من الانتحال، كما يلزمهم الإشارة إلى جميع الأعمال المنشورة التي انتُحل منها.

إلى /
العدد :
التأريخ :

م / تعهّد وإقرار

يسرّ هيئة تحرير (مجلّة العقيدة) إعلام جنابكم الكريم بأنّها قد استلمتْ بحثكم الموسوم بـ (...).

فيرجى تفضّلكم بملء أنموذج التعهّد المرفق ربطًا في أقرب وقت ممكن؛ ليتسنى لنا المباشرة بإجراءات التقييم العلميّ، بعد استلام التعهّد .. مع التقدير ...

مدير التحرير

أ.د. محمد محمود زوين

م / تعهّد وإقرار

إنيّ الموقّع في أدناه (............................) وبحثي الموسوم بـ (............................)

أتعهّد بما يأتي:

1- البحث غير منشور سابقًا، ولم أقدّمه لأية جهة لنشره كاملاً أو ملخصًا، وهو غير مستلّ من رسالة، أو أطروحة، أو كتاب أو غيرها.

2- التقيّد بتعليمات النشر وأخلاقياته المطلوب مراعاتها في البحوث المنشورة في المجلّة، وتدقيق البحث لغويًا.

3- الالتزام بتعديل البحث حسب ملاحظات هيئة التحرير المستندة إلى تقرير المقيّم العلمي.

4- عدم التصرّف بالبحث بعد صدور قبول النشر من المجلّة، إلاّ بعد حصولي على موافقة خطّيّة من رئيس التحرير.

5- حمل المسؤوليّة القانونيّة والأخلاقيّة عن كل ما يرد في البحث من معلومات.

كما أقرّ بما يأتي:

1- ملكيّتي الفكريّة للبحث.

2- التنازل عن حقوق الطبع والنشر والتوزيع -الورقي والإلكتروني- كافّة لمجلّة العقيدة أو من تخوّله.

وبخلاف ذلك أتحمّل التبعات القانونيّة كافّة، ولأجله وقّعت.

اسم الباحث: (...)

اسم الوزارة والجامعة والكليّة أو المؤسّسة التي يعمل بها الباحث:

(..)

البريد الإلكترونيّ للباحث (..)

رقم الهاتف: (...)

أسماء الباحثين المشاركين إن وجدوا (...)

توقيع الباحث

التاريخ / / 202 م الموافق: / / 144هـ

دليل المقوّمين

تحرص (مجلّة العقيدة) على ضمان أعلى درجات الكفاءة والإنصاف في عملية التقويم، فضلاً عن ضمان توحيد آليّة التقويم، والاتفاق على مراحلها، وتأكيد أهمية استيفاء معايير التقويم المنصف والدقيق؛ لذلك نرى أن المهمّة الأساسيّة للمقوّم العلميّ للبحوث، هي أن يقرأ البحث الذي يقع ضمن تخصّصه العلميّ بعناية فائقة، ويقوّمه على وفق منظور علميّ أكاديمي ّلا يخضع لآرائه الشخصيّة، ثم يقوم بتثبيت ملحوظاته الصادقة حول البحث.

وأن يُعاد البحث إلى المجلّة في مدة لا تتجاوز خمسة عشر يومًا، ويتم التقييم على وفق المحددات الآتية:

1) مدى اتساق العنوان مع المحتوى.

2) سلامة المنهج العلميّ المستخدم مع المحتوى.

3) مدى توثيق المصادر والمراجع وحداثتها.

4) الأصالة والقيمة العلميّة المضافة في حقل المعرفة.

5) توافق البحث مع السياسة العامة للمجلّة، وضوابط النشر فيها.

6) عدم الاستلال من دراسات سابقة، ومع ثبوت الاستلال يلتزم المقوّم ببيان تلك الدراسات لرئيس التحرير في المجلّة.

7) بيان ما إذا كان ملخّص البحث يصف بشكل واضح مضمون البحث وفكرته، باللغتين العربيّة والانكليزية.

8) بيان مدى استناد النتائج التي توصل إليها الباحث إلى الأطر النظرية التي اعتمد عليها.

9) عملية التقويم تتم بشكل سرّي، وليس من حقِّ المؤلّف الاطلاع على أيّ جانب منها، وتسلّم الملحوظات مكتوبة إلى مدير التحرير.

10) إن ملحوظات المقوّم العلميّة وتوصياته ستعتمد بشكل رئيس في قرار قبول البحث للنشر من عدمه.



افتتاحية العدد

بسم الله الرحمن الرحيم

من الثابت أنّ مهمة علم الكلام هو الترقّي بالإنسان - بوساطة الأدلة - من التقليد والظنّ في العقائد إلى اليقين والقطع بصحّتها، ولهذا الأصل مناهج ومدارس أسهمت في تناميه وفقًا لكيفيّات عقليّة استدلاليّة، معتمدةً على القرآن والسُّنّة المطهَّرة ، بما يواكب طبيعة التحدّيات التي تواجه الساحة الفكريّة الإسلاميّة، وعليه تبرز أمامنا مهمّتان لعلم الكلام هما التدليل على العقيدة بالحُجج، وإثبات صحّتها ودفع الشبهات عنها، فهو ذو غايةٍ إرشاديّةٍ تنويريّةٍ، وأخرى دفاعيّة برهانيّة.

وعلى وفق هذا الأساس تستمرّ مجلة العقيدة - التي تصدر من المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجيّة التابع للعتبة العبّاسيّة المقدّسة - برسم ملامح مشروعها الفكري الكلامي، فتأتي بحوثها تلبيةً لغاية علم الكلام وفائدته؛ ليتضمّن هذا العدد من مجلة العقيدة ستة أبحاثٍ كلاميّة، الأوّل منها بعنوان (حديث الغدير والدلالة على الإمامة: القسم الثاني)، ويهدف إلى عرض وتحليل القرائن ذات الصلة بفهم نصّ الغدير وتحديد دلالاته.

وأمـا البحـث الثـاني فهـو بعنـوان (مظاهـر التوحيـد والنبـوّة في خطبـة السـيّدة الزهـراء) مسـتعرضًا بعـض ملامـح التوحيـد والنبـوّة في خطبـة السـيّدة الزهـراء عليها السلام. ويليـه البحـث الثالـث بعنـوان (مدرسـة بغـداد الكلاميّـة) متنـاولاً النشـاط الكلامي للمدرسـة الإماميّـة في بغـداد بعـد أفـول مدرسـة الكوفـة الكلاميّـة، ويمثّـل الشـيخ المفيـد والسـيّد المرتـضى أبـرز روّاد هذه المدرسـة.

ليـأتي البحـث الرابـع تحـت عنـوان (قاعـدة اللطـف في كتابـات العلاّمـة الحِـلّي)، وقـد بحـث في كيفيّـة تعامـل العلاّمـة الحِـلّي مـع هـذه القاعـدة في مؤلّفاتـه مـع مناقشـةٍ لأدلّتهـا عنـده وحجّيّتهـا. وجـاء البحـث الخامـس المعنـون بـ(حـروبُ الـرِّدَّةِ وأزمـةُ شرعيّـةِ الخلافـة) ليقـدّم تحليـلاً معرفيًّـا يسـتعرض الأخبـار التأريخيّـة للممتنعـين عـن الـزكاة؛ محـاولاً بيـان العلاقـة بـين الامتنـاع عـن دفـع الـزكاة، وقبـول شرعيّـة الخلافـة.

أمّـا البحـث السـادس الـذي حمـل عنـوان (مولـد الإمـام المجتبـى عليه السلام وتاريـخ شـهادته)، فقّـدم عرضًـا للأقـوال والآراء المتعـدّدة في تاريـخ مولـد الإمـام الحسـن عليه السلام، وشـهادته، ونقاشـها مرجّحًـا مـا يـراه صوابًـا منهـا.

نأمـل أنْ تُقـدّم أبحـاث هـذا العـدد إضافـةً معرفيّـةً للقـرّاء الكـرام. واللـهُ وليُّ التوفيـق.

د. عمّار عبد الرَّزاق الصَّغير



حديث الغدير والدلالة على الإمامة

- بحث تحليليّ لغويّ تاريخيّ فلسفيّ سياسيّ -

(القسم الثاني)

أ.د. الشيخ محمّد شقير*

* تدريسي في الجامعة اللبنانية، ومتخصص في الكلام و الفلسفة.

الملخّص

عملنا في هذا القسم الثاني والأخير من بحثنا المعنون بـ (حديث الغدير والدلالة على الإمامة: بحثٌ تحليليّ لغويّ تاريخيّ فلسفيّ سياسيّ) إلى تبصّر دلالة حديث الغدير على الإمامة والخلافة، من خلال عرض وتحليل بقيّة تلك القرائن الخارجيّة ذات الصّلة بهذا النصّ، والتي تُعين على فهمه، وتُبيّن مراده، وتوضّح مجمل سياقاته التي تتداخل مع دلالته.

هذا وقد عرضنا من تلك القرائن الخارجيّة ذات الصلة بدلالته الموضوعات التالية: القرائن المتأتيّة من كيفيّة تلقي الصّحابة ـ خصوصًا الذين كانوا في غدير خمّ ـ لحديث الغدير، وكيفيّة تعبيرهم عنه وبيانهم له؛ وأيضًا تلك القرائن التّاريخيّة والفلسفة الدينيّة والسّياسيّة وغيرها، ممّا يتّصل بالدّين وفلسفته، والتّاريخ وسياقاته، ومجمل ما يرتبط به، حيث عمدنا إلى بحث الموضوعات الآتية: أوّلًا، الظّرف التّاريخي لواقعة الغدير، من جهة إسهامه في بيان الهدف من خطبتها والمراد من بيانها. ثانيًا: فلسفة الدّين، حيث اعتمدنا منهجيّة فهم الدّين بطبيعته، وذلك بهدف الاستعانة بهذا الفهم من أجل تشخيص دلالة حديث الغدير وتعيين المراد منه. ثالثًا: سيرة النبي ﷺ في القيادة وإدارة الشّأن العام، إذ نستطيع من خلال هذه السّيرة تشكيل قرينةٍ على تبيّن مراد النبي ﷺ من حديث الغدير وتحديد ما الذي كان يهدف إليه في تلك الواقعة. رابعًا: تاريخ السّلطة والإمامة في الاجتماع السّياسي والدّيني الإسلامي، فإنّ من يتبصّر هذا التّاريخ، ومآلاته، لن يرتضي فرضيّة أنْ يكون النّبي ﷺ قد أهمل قضيّة الخلافة، مع ما يمكن أنْ يؤدّي إليه هذا الإهمال من كثيرِ احترابٍ وفتنٍ، ونزاعاتٍ وتصدّعاتٍ في جسد الأمة الإسلاميّة وكيانها. خامسًا: واقعة الغدير: الظروف والإجراءات والمراسم، حيث عرضنا لتلك الظروف المحيطة بواقعة الغدير بشكل مباشر، ولجملةٍ من تلك الإجراءات والمراسم في تلك الواقعة. سادسًا: البيعة والتهنئة، حيث يمكن القول إنَّ هذا التّقليد السياسي ـ والذي أفردناه بعنوانٍ خاصٍّ لأهميّته ـ يسهم بفاعليّة في تشخيص دلالة حديث الغدير، وتعيين المرادِ منه.

الكلمات المفتاحية

﴿ الإمام علي عليه السلام، الإمامة، حديث الغدير، الخلافة، القرائن الخارجيّة، القرائن الداخليّة، واقعة الغدير ﴾

The hadith of Al-Ghadeer and the indication of the Imamate

Analytical, linguistic, historical, philosophical, political research

Prof. Cheikh Mohamed Shukair
Teaching at the Lebanese University, specializing in speech and philosophy

Abstracts

In this second and final section of our research entitled (The Hadith of Al-Ghadir and the Indication of the Imamate: An Analytical, Linguistic, Historical, Philosophical, Political Research), we worked to gain insight into the significance of the hadith of Al-Ghadir on the Imamate and the Caliphate, by presenting and analyzing the rest of those external clues related to this text, which help to understand it, show its intention, and clarify its overall contexts that overlap with its significance. From these external clues related to its significance, we have presented the following topics: the clues resulting from how the Companions, especially those who were in Ghadir Khum, received the hadith of al-Ghadir, and how they expressed it and explained it, as well as those historical evidence, religious, political and other evidence, which are related to religion and its philosophy, history and its contexts, and all that is related to it, where we discussed the following topics: First, the historical circumstance of the incident of Al-Ghadir, in terms of its contribution to the statement of the purpose of its sermon and the intention of its statement.

Second: The philosophy of religion, where we adopted the methodology of understanding religion by nature, with the aim of using this understanding in order to diagnose the significance of the hadith of Al-Ghadir and determine what is meant by it. Third: The biography of the Prophet (may Allah bless him and his family) in leadership and management of public affairs, as we can through this biography form a presumption to identify the intention of the Prophet (may Allah bless him and his family) from the hadith of Al-Ghadir and determine what he aimed at in that incident. Fourth: The history of power and the Imamate in the Islamic political and religious meeting, whoever sees this history, and its consequences, will not accept the hypothesis that the Prophet (may Allah bless him and his family) has neglected the issue of the caliphate, with what this neglect can lead to from many wars, strife, disputes and cracks in the body and entity of the Islamic nation. Fifth: Al-Ghadeer incident: circumstances, procedures and ceremonies, where we presented those circumstances surrounding the incident of Al-Ghadeer directly and a number of those procedures and ceremonies in that incident. Sixth: Allegiance and congratulations, as it can be said that this political tradition, which we have singled out with a special title for its importance, contributes effectively to diagnosing the significance of the hadith of Al-Ghadir, and determining what is meant by it.

keywords: : Imam Ali (peace be upon him) - Imamate - Hadith of Al-Ghadir - Caliphate - External clues - Internal clues - The incident of Al-Ghadir.

بعد أنْ تطرّقنا في القسم الأوّل من هذا البحث إلى مجمل القرائن الداخليّة لحديث الغدير، وإلى بعضٍ من تلك القرائن الخارجيّة؛ نكمل في هذا القسم الثّاني، والأخير، بقيّة القرائن الخارجيّة الّتي تدلّ على الإمامة والخلافة.

رابعًا:[1] كيفيّة تلقّي الصّحابة، وخصوصًا الّذين كانوا في غدير خمّ لحديث الغدير، وتعبيرهم عنه، وبيانهم له.

إنّ نقل الحديث بالمعنى كان يحصل بشكلٍ أو آخر من قبل الرّواة أو جملتهم، مِمّا يتيح للرّاوي أنْ يبدي فهمه للحديث في نقله لِما سمعه من لفظه، وهو ما يتيح لنا أكثر أنْ نتعقّب كيفيّة فهم أولئك الصّحابة، الّذين سمعوا النّبي صلى الله عليه وآله وسلم في غدير خمّ، لما جاء في خطبته يومها. مع الإلفات إلى أنّه ليس مطلوبًا في هكذا حال أنْ يكون كلّ الّذين رووا حديث الغدير قد فعلوا ذلك بطريقةٍ أبدوا فيها كيفيّة تلقّيهم وفهمهم له؛ وإنّما يكفي أنْ يكون بعضٌ منهم قد فعل ذلك، وإنْ كان مجملهم قد رواه بلفظه، بمعزلٍ عن أيّ اختلافٍ في النّقل بين راوٍ وآخر.

وسنذكر هنا جملةً من النّماذج، الّتي عبّر فيها بعض الصّحابة عن كيفيّة تلقّيهم وفهمهم لحديث الغدير، سواءً كان هذا التّعبير بالموقف أم بالنّقل والرّواية.

النّموذج الأوّل: وهو ما رواه ابن شهر آشوب بسنده، أنّ بلال بن رباح الحبشي لم يبايع أبا بكر، وأنّ عمر جاء حتّى أخذ بتلابيبه، فقال: « يا بلال،

[١] - تقدّم في العدد (٢٦) من مجلة العقيدة ثلاثة مطالب أساسيّة.



هذا جزاء أبي بكر منك؟ إنّه أعتقك، فلا تجيء تبايعه؟!... فقال بلال: ... ولقد علمتَ يا عمر أنّ رسول الله ﷺ عقد لابن عمّه عليّ عليه السلام عقدًا هو في أعناقنا إلى يوم القيامة، وجعله مولانا من بعده يوم الدّوحات [أي يوم غدير خمّ]، فأيّنا يستطيع أن يبايع على مولاه؟ فقال له عمر: فإنْ كنت غير فاعلٍ، فلا تقم معنا، لا أمَّ لك»[1].

فهنا سوّغ بلال عدم مبايعته لأبي بكر بما سمعه من النّبيّ ﷺ في غدير خمّ، وبما فهمه من حديث الغدير يومها، إذ إنّ هذا الفهم الّذي استند إليه بلال في رَفضه بيعة أبي بكر لا يمكن القول بأنّه لا ينطوي على الإمامة والخلافة لعليّ بن أبي طالب عليه السلام؛ لإنّ أيّ فهمٍ آخر لحديث الغدير ــــ بما فيه المحبّة ــــ لا يصحّ أن يشكّل مستندًا يَعتمد عليه بلال لرفض بيعة أبي بكر؛ فإنّ محبّة عليّ عليه السلام ــــ مثلاً ــــ لو كانت هي المرادة من حديث الغدير لَما كان هناك من تنافٍ بينها وبين بيعة أبي بكر؛ وإنّما الّذي يتنافى مع بيعة أبي بكر هو إمامة عليٍّ عليه السلام وخلافته للنّبيّ ﷺ فقط، وكون هذه الإمامة هي المرادة من حديث النّبي ﷺ في الغدير.

النّموذج الثّاني: وهو ما أُثِرَ عن حسّان بن ثابت بن المنذر، من الأبيات المعروفة الّتي استأذن النّبيَّ ﷺ أنْ ينشدها بعد واقعة الغدير مباشرةً، التي كان منها قوله الّذي حكى فيه قول النّبي ﷺ:

فقال له :قم يــا عليّ فـــإنّني   رضيتك من بعدي إمامًا وهاديًا[2].

ويتضّح من قول حسّان (إمامًا) أنّه فهم دلالة حديث الغدير على الإمامة والخلافة، وخصوصًا أنّه لم يُؤثَر أنّ النّبيّ ﷺ قد اعترض على هذا الفهم،

[١]- القمّي، محمّد بن الحسن، العقد النّضيد والدّرّ الفريد، قم، ١٤٢٣هـ. ق، دار الحديث، ط ١، ص ١٤٩.

[٢]- الأميني، الغدير، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٣ م، ط ٥، ج ٢، ص ٣٤-٤١.

أو بينّ أنّه فهمٌ خاطئ، بل المأثور عكس ذلك، إذ تنقل بعض المصادر أنّ النّبي صلى الله عليه وآله وسلم قد أثنى على حسّان، وقال له: «**لا تزال يا حسّان مؤيّدًا بروح القدس ما نصرتنا بلسانك**»[1].

النّموذج الثّالث: وهو ما رُويَ من أنّ رجلاً قال لزيد بن أرقم: «إنّ النّاس قد أكثروا في هذين الرّجلين (عليّ وعثمان)، فأخبرني عنهما. قال[أي زيد بن أرقم]: لا أحدّثك إلّا بما شَهدّتُه، ووعاهُ قلبي؛ خرج النّبي صلى الله عليه وآله وسلم... فقال: «**منْ كنتُ مولاهُ فعليٌّ مولَاه**»»[2].

فالظّاهر هنا أنّ ما أكثر النّاس الحديث فيه فيما يرتبط بعليّ عليه السلام وعثمان، هو قضيّة الخلافة والمشروعيّة السّياسيّة، أنّها تكون لأيٍّ منهما؛ فعندما يجيب زيد بن أرقم السّائل بحديث الغدير، في مقام جوابه على قضيّة الخلافة والمشروعيّة السّياسيّة، والخلاف فيها أنّها لعليّ عليه السلام أو عثمان؛ فهذا يعني أنّ فَهْم زيد بن أرقم لحديث الغدير أنّه يدلّ على الخلافة، ويفيد الإمامة.

النّموذج الرّابع: رواية نفيع بن الحارث، فعن أبي داوود نفيع، قال: «قلتُ لابن عمر: ألا أحدّثك بحديث حَدَّثَنيه زيدُ بن أرقم؟ قال: بلى، قلتُ [أي نفيع]: أخبرَني زيد أنّه سمع رسولَ الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول يوم الغدير: «**مَنْ كنتُ مولاهُ فعليٌّ مولاه**»... قال [ابن عمر]: أنا رأيتُ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أخذَ بيد عليّ عليه السلام، حتّى رأيت بياض إبطيهما، ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، يقول: «**مَنْ كنتُ مولاهُ فعليٌّ مولاه، اللهمَّ والِ مَنْ والاه، وعادِ مَنْ عاداه**». قال: [أي نفيع]: قلت [لابن عمر]: أسَمِعَ ذلك أبو بكر وعمر؟ قال: إي والله، لقد سمعا»[3].

[١]- المفيد، الفصول المختارة، دار المفيد، بيروت، ١٩٩٣ م، ط ٢، ص ٤٩.

[٢]- البزّار، أبو بكر أحمد، البحر الزخّار، ج ١٠، ص ٢٣٨، ح ٤٣٣٤.

[٣]- الطّبري، محمد بن أبي القاسم، بشارة المصطفى، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٢٠ هـ. ق، ط ١، ص ٢٨٥.

فهنا قد يُستَقرَب هذا الفهم، وهو أنّ نفيع قد فهم من الحديث الخلافةَ لعليّ عليه السلام؛ ولذلك سأل ابنُ عمر مستغربًا، إنْ كان أبو بكر وعمر قد سمعا الحديث؛ إذ كيف يمكن أنْ يسمعا حديث الغدير، وهو يدلّ على خلافة عليّ عليه السلام، ومع ذلك يذهبان إلى السّقيفة، ويبادران إلى تدشين مشروعيّةٍ سياسيّةٍ مغايرة؟

النّموذج الخامس: عن الإمام الصّادق عليه السلام، أنّ زيد بن صوحان لمّا أُصيبَ يوم الجّمل، جاءه عليّ عليه السلام، وجلس عند رأسه وترحّم عليه، فقال زيد: «...والله ما قاتلتُ معك على جهالة، ولكنّي سمعتُ أُمَّ سلمة زوجَ النّبي صلى الله عليه وآله وسلم تقول: سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: «**مَنْ كنتُ مولاهُ فعليٌّ مولاه، اللهمَّ والِ مَنْ والاهُ، وعاد مَنْ عاداه، وانصرْ مَنْ نصرَه، واخذلْ مَنْ خذلَه**»؛ فكرهتُ ـــ واللهِ ـــ أنْ أخذلَكَ، فيخذلني اللهُ»[1].

ومن الواضح أنّ زيد بن صوحان قد ربط بين القتال مع عليّ عليه السلام ونصرته، وما بين حديث الغدير، فلو لم يكن قد فهم زيدٌ من هذا الحديث المشروعيّة السّياسيّة الدّينيّة لعليّ عليه السلام ـــ أي خلافته ـــ بعد النّبي صلى الله عليه وآله وسلم، لَمَا وقف إلى جانب عليّ عليه السلام في تلك الحرب، وقاتل معه عن علمٍ ومعرفة، إذ إنّ خوض هذا الغمار (الحرب والقتال) يحتاج من زيدٍ إلى أنْ يكون مستندًا إلى علمٍ راسخٍ بالمشروعيّة الدّينيّة والسّياسيّة لمن يُقاتل معه وتحت رايته، وهو ما وفّره حديث الغدير لزيد بن صوحان، حتّى جوّز لنفسه أنْ يبذلها في القتال مع عليّ عليه السلام يوم الجمل.

النّموذج السّادس: روى البلاذري أنّ سعد بن أبي وقّاص قال لمعاوية: « قَاتلتَ عليًّا عليه السلام، وقد علِمتَ أنّه أحقُّ بالأمرِ منك. فقال معاوية: ولِمَ ذاك؟

[١]- المجلسي، بحار الأنوار، مؤسّسة الوفاء، بيروت، ١٩٨٣ م، ط ٢، ج ٢٧، ص ٢٣٣.

قال: لأنّ رسول الله ﷺ يقول: «**مَنْ كنتُ مولاهُ فعليٌّ مولاه...** »»[1].

الاستنتاج هنا واضح؛ لأنّ سعد بن أبي وقّاص يربطُ بين أحقّيّة عليّ عليه السلام بالخلافة (أحقّ بالأمر) وبين حديث الغدير، وهذا يعني أنّ فهم سعد بن أبي وقّاص لحديث الغدير هو فهمٌ سياسيٌّ دينيّ، يدلّ على خلافة عليّ عليه السلام ، ومشروعيّته السّياسيّة والدّينيّة في تولّي الأمر بعد النّبي ﷺ.

النّموذج السّابع: رواية زادان عن ذاك الأعرابي الّذي لم يتمكّن من حضور حجّة الوداع لمرضه، أنّه قال للنّبي ﷺ: «...فإنّ حجيج قومي مِمّن شهدَ ذلك، أخبرونا أنّك قمت بعليّ عليه السلام بعد قفولك من الحجّ، ووقفته بالشّجرات من خمّ، فافترضتْ على المسلمين أكتعين محبّته وطاعته، وأوجبت عليهم جميعًا ولايته...»[2].

فهنا يتحدّث هذا الأعرابي عن الطّاعة لعليّ عليه السلام، ولا تكون طاعةٌ إلّا إذا كانت هناك إمرةٌ وقيادةٌ في شؤون الدِّين والدّنيا؛ لأنّه يومها لم يكن من فصلٍ بين شؤون الدّين والدّنيا. وعليه فإنّ هذا الأعرابي ينقل فهم حجيج قومه ــ أو فهمه هو أيضًا ــ لحديث الغدير، رابطًا بينه وبين الطّاعة، وما يستلزمه هذا الوصل من دلالة على الإمامة؛ ما يعني أنّ ما فهمه حجيج قومه الّذين سمعوا كلام النّبي ﷺ في غدير خمّ ــ أو فهمه هو، أو معهم أيضًا ــ من قول النّبي ﷺ في عليّ عليه السلام هو الخلافة والإمامة.

النّموذج الثّامن: ما رواه عبدالله بن جعفر بن أبي طالب، أنّ ابن عبّاس قال لمعاوية: «... ونبيّنا ﷺ قد نصب لأمّته أفضل النّاس، وأولاهم، وخيرهم بغدير خمّ، وفي غير موطنٍ، واحتجّ عليهم به، وأمرهم بطاعته،

[١]- البلاذري، أحمد بن يحيى، أنساب الأشراف، ج ٥، ص ٨٧.

[٢]- القاضي النعمان، شرح الأخبار، ج ١، ص ٢٢١، ح ٢٠٧؛ ويوسف بن حاتم الشامي المشغري، الدرّ النظيم، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ص ٣٢٢.

وأخبرهم أنّه منه بمنزلة هارون من موسى، وأنّه وليُّ كلّ مؤمنٍ بعده، وأنّ كلّ من كان هو وليّه فعليّ عليه السلام وليّه، ومن كان هو أولى به من نفسه فعليّ عليه السلام أولى به من نفسه، وأنّه خليفته فيهم ووصيّه، وأنّ من أطاعه أطاع الله، ومن عصاه عصى الله...»[1].

إنّ هذه الرّواية مشبّعة بالقرآئن الّتي تفيد أنّ فهم ابن عبّاس من حديث الغدير قد كان الخلافة والإمامة؛ فإنّ ابن عبّاس عندما يقول إنّ النّبي صلى الله عليه وآله في غدير خمّ قد أمر أمّته بطاعة عليّ عليه السلام، فهو يدلُّ أنّ ابن عباس قد استفاد الأمر بالطّاعة من خلال ما سمعه من كلام النّبيّ صلى الله عليه وآله في غدير خمّ، الّذي فهم منه الإمامة والخلافة لعليّ عليه السلام؛ لأنّ مقام الإمامة والخلافة يستلزم الطّاعة للإمام؛ أو أنّ النّبيّ صلى الله عليه وآله قد نصّ على الطّاعة أيضًا، فتكون من هذه الجّهة قرينةً على كون مُراد النّبيّ صلى الله عليه وآله من حديث الغدير هو الإمامة والخلافة.

وفي قول ابن عبّاس عن رسول الله صلى الله عليه وآله، أنّ عليًّا عليه السلام: «وليّ كلّ مؤمنٍ بعده [أي بعد النّبي صلى الله عليه وآله]»؛ ما قد يفيد فهم ابن عبّاس الإمامة والخلافة بقرينة قوله (بعده)، لأنّ هذه البعديّة في الولاية قرينةٌ على الخلافة؛ لأنّها - أي الخلافة - الفرضية الّتي تستقيم مع كون هذه الولاية لعليّ عليه السلام بعد النّبيّ صلى الله عليه وآله، في حين أنّ باقي الفرضيات ـ كالمحبّة مثلاً ـ لا تتلاءم مع هذه البَعديّة في الولاية.

وكذلك في قول ابن عبّاس: «من كان هو [أي النّبي صلى الله عليه وآله] أولى به من نفسه، فعليّ أولى به من نفسه» ما يدلّ على المعنى نفسه، حيث إنّ الأولوية هنا تفيد الإمامة والخلافة، لأنّ معنى أن يكون عليّ عليه السلام أولى بالتّصرف في أنفسهم ومجمل أمورهم، أنّه الخليفة والإمام عليهم؛ وهو ما قد يكون أيضًا تعبيراً عن فهم ابن عبّاس لِما جاء في كلام النّبي صلى الله عليه وآله في الغدير.

---

[١]- سليم بن قيس، كتاب سليم، دليل ما، قم، ١٤٢٢ ه. ق.، ط ١، ص ٣٦٦.

هذه جملةٌ من النّماذج ـ وقد يكون هناك نماذج غيرها أيضًا، لأنّنا لا ندّعي استقصاء جميع النّصوص في بحثنا هذا ـ الّتي تفيدنا كيفيّة تلقّي جملة من الصّحابة وفهمهم ـ لاسيّما من كان منهم في غدير خمّ ـ لحديث الغدير، إذ تفيدنا النّصوص الّتي عرضنا لها أنّ جملة أولئك الصّحابة ـ بمعزلٍ عن أيّ نقاشٍ في دلالة نصٍّ أو آخر ـ أنّهم قد فهموا من حديث الغدير الإمامة والخلافة؛ وهو ما يشكّل قرينةً ذات دلالةٍ في المقام، وخصوصًا مع عدم وجود أيّة قرينةٍ مغايرةٍ تُعين على بقية الفرضيّات الّتي طُرحت في المقام؛ لأنّه يكفينا هنا أنْ تفيد بعض النّصوص أنّ بعض من سمع من النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم قوله ذاك في عليّ عليه السلام، قد فهم من ذاك القول معنى الإمامة والخلافة، من دون أنْ يكون هناك ما يدلُّ على معارضة هذا الفهم، ليشكّل ذلك قرينةً ذات دلالةٍ في هذا المورد. وهي قرينةٌ يمكن الاعتماد عليها لإثبات فرضيّة الإمامة والخلافة، وإبطال بقيّة الفرضيّات الأخرى.

القسم الثّاني[1]: قرائن تاريخيّة وفلسفة دينيّة وسياسيّة وغيرها:

هي قرائن تتّصل بالدّين وفلسفته، والتّاريخ وظروفه، ومجمل أحداثه وسياقاته ذات الصِّلة بالسّلطة والإمامة، وصولاً إلى واقعة الغدير وظروفها، وجملة ما حدث فيها من إجراءاتٍ ومراسم، وبالأخصّ ما حصل من مراسم بيعة وتهنئة للإمام عليّ عليه السلام، لنختم في قراءةٍ عامّةٍ وتاريخيّةٍ لموقعيّة حديث الغدير في التّاريخ الدّيني والسّياسي، وما أحاط به من حساسيّات ومخاوف وغيرها، وأثر جميع ما تقدّم على فهم الحديث (الغدير) ودلالته.

أوّلًا: الظّرف التّاريخي: إنّ حديث الغدير قد جاء في ظرفٍ تاريخيٍّ دقيق جدًّا وخطير، يتمثّل في قرب وفاة النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، وما سوف تُحدثه هذه الوفاة من فراغٍ قياديٍّ كبير، وما قد يترتّب عليه من تنازعٍ، وفتنٍ، واختلافٍ،

[١] - تقدّم القسم الأوّل في العدد (٢٦) من مجلة العقيدة.

وغيابٍ لمن يقود المشروع الحضاري الإسلامي بنقائه وصفائه، وهو ما يتطلّبُ أنْ يعمد النّبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى استباقه، واستباق تداعياته؛ فجاء حديث الغدير، ليبينّ فيه النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم من يجب أنْ يخلفه في القيادة والهداية، ومن يمثّل المرجعيّة الدّينيّة والسّياسيّة بعد وفاته صلى الله عليه وآله وسلم.

إنّ ما ينبغي قوله، هو أنّ النّموذج الإسلامي الّذي قدّمه النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم لم يكن مجرّد حالة دعويّة، بل كان نموذجًا حضاريًّا مختلفًا في الدّين والدّولة، والدّنيا والآخرة؛ ولذا كان النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم يمثّل أيضًا - بالإضافة إلى نبوّته ورسالته - القائد ورئيس الدّولة، ومن يدير ذلك النّموذج الدّيني والسّياسي والاجتماعي والقيمي، بل الحضاري بجميع أبعاده.

ومن المعروف تاريخيًّا أنّ أخطر ما يواجه المشاريع الحضاريّة العملاقة بذاك المستوى وتلك الأبعاد؛ هو التّحدي النّاجم عن الفراغ الشّامل الّذي يحدث نتيجةً لوفاة القائد المؤسّس لذلك النّموذج الحضاري، وما يمكن أنْ يؤدّي إليه ذلك من انحرافٍ وانتكاسٍ، لاسيّما إذا كان ذلك النّموذج نموذجًا دينيًّا، له أبعادٌ قيميّة، وما ورائيّة، وجذريّةٌ، ومغايرةٌ، وإصلاحيّةٌ. ولا يمكن الاستجابة لذلك التّحدي بالشّكل الصحيح والمطلوب، إلاّ إذا توفّر من يكون أقرب في مجمل مواصفاته الشّخصيّة والعلميّة والقيميّة وغيرها إلى القائد المؤسّس ومجمل مواصفاته، وكانت خلافته له استمرارًا له ولمشروعه؛ ومن هنا نفهم إصرار النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم على قوله في عليّ عليه السلام: «**عليّ منّي وأنا منه**»، وغيره من أقواله ذات الصِّلة، فإنّ ما يُمكِن أن يُفهَم من قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «**عليّ منّي**»، أنّ عليًّا عليه السلام في أخلاقه وقيمه وعلمه ونهجه ومشروعه، هو من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ومن قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «**وأنا من عليّ**»، هو أنّ مشروع النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم الحضاري بصفائه ونقائه إنّما يستمرّ في عليّ عليه السلام، وسلوكه، ونهجه، وعلمه، وبيانه للدّين.

من هنا، وفي هذا السّياق يمكن أنْ نفهم بأنّ حديث الغدير - بل خطبة الغدير- جاء لتعيين القيادة الأمينة والقادرة على الاستمرار بقيادة ذلك المشروع، بما يعبرّ عن قيمه الأصليّة ومقاصده الّتي أتى من أجلها، وبما يضمن استمراره من دون انحرافٍ أو اعوجاجٍ أو ارتكاسٍ على نفسه، هذا من جهة، ومن جهة أخرى بما يعالج مسألة الخلافة، وما تعنيه من سلطةٍ في اجتماعٍ سياسيّ تُعدّ فيه قضيّة الرّئاسة العامّة أمرًا في غاية الأهمّية، ويعاني من تصدّعاتٍ قبليّةٍ وغير قبليّة، قد تتحوّل إلى فوالق صراعيّة تبدأ على السّلطة السّياسيّة ولا تنتهي عندها؛ وجاء حديث الغدير ليعالج ذلك الفراغ، ويستجيب لتلك الحاجة، ولينفي أيّة حجّةٍ أخرى، وليفعل ما يقتضيه الدّين والمنطق والعقل والحكمة، بمعزلٍ عن مدى استجابة الأمّة وطاعتها.

ثانيًا: فلسفة الدّين: إنّ من يقرأ حقيقة الدّين وطبيعته، يجد أنّه قد اعتنى بمجمل الأمور من صغيرها إلى كبيرها، سواءً كانت من شؤون الدّين أم الدّنيا، ومن شؤون الفرد أم الأمّة؛ فكيف إذا كنّا أمام قضيّةٍ خطيرةٍ جدًّا، ترتبط بالإمامة الدّينيّة والدّنيويّة، وهداية الأمّة ومستقبلها، ومختلف شؤونها في الدّين والدّنيا، صغيرها وكبيرها؛ فهل يصحّ - والحال هذه - أنْ يُهمل البيان الدّيني قضيّةً على هذا النحو من الأهميّة؟ وهل تساعد قراءتنا لحقيقة الدّين وطبيعته على استنتاج أنّ الدِّين لم يُعِر أيّة أهمّيةٍ لقضيّة خلافة النّبيّ ﷺ، ومجمل تداعياتها على الأمّة ومستقبلها ومجمل شؤونها؟ أم أنّ قراءتنا لطبيعة الدّين، وعنايته بالصّغيرة والكبيرة، فضلاً عمّا يرتبط بشؤون الهداية والإمامة، وعظيم خطرها، وجسيم أثرها؛ كلّ ذلك لا يُبقي من فسحةٍ لأيّ شكٍّ أو ريبٍ في أنّ المُراد من حديث الغدير، لم يكن إلّا بيان الموقف من قضيّة خلافة النّبي ﷺ، وقضيّة المرجعية الدّينيّة والسّياسيّة بعد وفاته ﷺ؛ لأنّ أثرها يعمّ كلّ صغيرةٍ وكبيرةٍ، ويشمل كلّ شأنٍ من شؤون الدّين والدّنيا؟

أي إنّ السؤال الّذي ينبغي طرحه: كيف لهذا الدّين الّذي يُعنى بأصغر



الأمور، وأقلّها أهمّية وخطورة؛ أن يهمل قضيّة بذاك المستوى من الخطورة والأهمّية، وهي قضيّة الخلافة؟ وهو ما يشكّل قرينة على أنّ المُراد من حديث الغدير هو الإمامة والخلافة، وليس أيّ أمرٍ آخر.

أي إنّ هذه النّتيجة الّتي توصّلنا إليها ترتكز على أمرين: الأوّل، وهو فهمنا لطبيعة الدّين والقضايا الّتي يعتني بها، والثّاني، وهو منطق الأولويّة، ليكون الاستدلال مرتكزًا على هذه المقاربة، وهي أنّ دينًا يقوم على العقل والحكمة، ويعتني بتلك القضايا الدّينيّة والدّنيوية، السّياسيّة والعباديّة، من صغيرها إلى كبيرها، من محدودة الأثر إلى واسعته؛ هل يُعقَل أنْ يُهمل قضيّةً دينيّةً ودنيويّةً، سياسيّةً وعباديّةً، لها آثارٌ جليلةٌ وعامّةٌ على مجمل الأمور من صغيرها إلى كبيرها، وعلى مدى التّاريخ وتحوّلاته وأحداثه؟

ثالثًا: سيرة النّبي ﷺ في القيادة وإدارة الشّأن العامّ: يمكن أن نستنج من سيرة النبي ﷺ سواء ما يرتبط منها بإدارته لعامّة الأمور وكيفيّة تعامله معها، أم قضيّة القيادة والإمامة خاصة، بنحوٍ واضحٍ لا لبس فيه، أنّ النّبيّ ﷺ كان يتعامل مع الأمّة بكلّ حكمةٍ، وبحسن إدارةٍ، وبمنتهى الرّحمة، وأبلغ الحرص على مجمل شؤونها ومستقبلها.

وهنا لا بدّ أن نسأل: هل من الحكمة ترك قضيّة الخلافة ـــــ مع ما يمكن أن تشكّله من عاملٍ لتفجير النّزاعات والخلافات داخل الأمّة، وعلى مدى تاريخها ومستقبلها ـــــ من دون أيّ بيانٍ وافٍ وشافٍ فيها، فضلاً عن حسم أمرها قبل وفاة النّبيّ ﷺ؟

وهل من يعرف النّبيّ ﷺ في رحمته، وحكمته، وحسن إدارته، وحرصه على الأمّة، وطريقة إدارته لشؤونها، وشديد اهتمامه بمستقبلها وهدايتها، يمكن أن يتقبّل فكرة أنّ النّبيّ ﷺ قد أهمل قضيّةً خطيرةً (قضيّة الخلافة) مع ما لها من مجمل تلك التّداعيات والنّتائج على الأمّة، ومستقبلها، ومجمل شؤونها؟



إنّ من يعاين سيرة النّبيّ ﷺ في القيادة، وإدارة شؤون الأمّة، والدّولة وعاصمتها (المدينة)، والجّيوش، وماشابه ذلك؛ يدرك بوضوح أنّ النّبيّ ﷺ ما كان يترك فراغًا في القيادة، ولم يكن يهمل شأن الرّئاسة، بل كان يعيره كلّ الاهتمام، ويحسَب له أكثر من حساب، ويعطيه حقّه من حسن الإدارة، كما في سيرته ﷺ عندما كان يغادر المدينة، فيعيّن عليها من يخلفه فيها، واهتمامه بنصب الولاة على الأمصار والبلدان، واختيار من يقود السّرايا والجّيوش، بل عنايته الشّديدة بعدم حصول فراغ في قيادة تلك الجّيوش، كما في غزوة (مؤتة)، حيث كان قرار النّبيّ ﷺ أنّ فلانًا على الجّيش، فإنْ قُتل ففلان، فإنْ قُتل ففلان؛ ممّا يُثبت أنّ النّبيّ ﷺ كان عارفًا بأهمّيّة القيادة، ومتنبّهًا لخطورة الفراغ فيها، مبادرًا إلى اتّخاذ جميع التّدابير والقرارات الّلازمة والحكيمة لمنع حصول ذلك، والحؤول دون مفاسده وما يترتّب عليه؛ فهل يُعقَل، والحال هذه، أنْ يفارق النّبيّ ﷺ سيرته هذه في أواخر حياته، وفي قضيّة تعدّ الأخطر على الإطلاق، وهي قضيّة الخلافة والرّئاسة العامّة، وفي وقت لا يكون النّبيّ ﷺ موجودًا، حتّى يستطيع أنْ يعالج جميع تلك المفاسد والتّداعيات السّلبيّة النّاجمة عن فراغ السّلطة (الخلافة)، وعدم حسم أمرها، وبيان الحكم فيها؟

ألّا يشكّل هذا الأمر قرينةً على أنّ النّبي ﷺ ما أراد من حديث الغدير إلّا الخلافة والإمامة، تعبيرًا عن حرصه على تلك الأمّة، وحكمته في إدارة أخطر شؤونها، وعنايته بمستقبلها، واهتمامه بهداية مساراتها؟

رابعًا: تاريخ السلطة والإمامة: إنّ من يراجع تاريخ الخلافة والإمامة بعد وفاة النّبيّ ﷺ، سوف يدرك أنّ الإسلام والنّبي ﷺ سيكونان في موقف يصعب جدًّا تبريره، إنْ ذهبنا إلى الرّأي القائل إنّ النّبيّ ﷺ قد أهمل قضيّة الخلافة بعده، وأنّ الإسلام لم يهتمّ بمستقبل السّلطة في الأمّة.

إنّ حجم الصّراعات الّتي نشبت بسبب الخلافة والرّئاسة العامّة منذ وفاة النّبيّ ﷺ، والتّصدّعات البنيويّة الّتي ترتّبت على قضيّة الإمامة والصّراع عليها؛ كلّ ذلك سوف يجعل من الصعوبة بمكان قبول فكرة أنّ النّبيّ ﷺ قد ترك الخلافة من دون أي تدبيرٍ مسبقٍ بشأنها، وأنّ الإسلام لم يعتنِ بقضيّة الإمامة، رغم خطورتها، وما يترتّب عليها.

إنّ ما حدث في التّاريخ الإسلامي بعد وفاة النّبيّ ﷺ من صراعاتٍ داميةٍ على السّلطة، ومن تصدّعات بنيويّةٍ بسببٍ من الإمامة؛ يدفعنا إلى مزيدٍ من اليقين بأنّ النّبيّ ﷺ ما أراد من حديث الغدير إلّا بيان موقف الدّين والنّبوّة من قضيّة الخلافة، وتشخيص الأمر في موضوع الإمامة، وتحديد الموقف من مستقبل السّلطة والرّئاسة العامّة؛ حتّى لا يبقى من حجّة لأحدٍ أنّ النّبيّ ﷺ ـ والعياذ بالله ـ قد أهمل، وأنّ الدّين قد أغفل، وأنّ أخطر قضيّة في التّاريخ الإسلامي (قضيّة الخلافة والإمامة) لم يُعتنَ بها، وأنّها تُركت تفعل فعلها في الأمّة وطوائفها؛ تنازعًا وصراعًا وفتنًا وتقاتلاً واحترابًا، من دون أي بيان للإسلام فيها، أو تحديدٍ للحكم في مسائلها؛ إذ سيكون الجواب حينئذ أنّ الإسلام لم يُغفل عن هذه القضيّة، وأنّ النّبيّ ﷺ لم يدَعها هَملاً، وإنّما قد جرى البيان فيها، وتمّت النّعمة بها، وقد بلّغ النّبيّ ﷺ ما أنزل الله تعالى في شأنها.

وإلّا فإنّ الذّهاب إلى الفرضيّة الأخرى التي تقول إنّ النّبيّ ﷺ قد أهمل هذه القضيّة، سوف يفضي إلى أحد أمرين:

الأوّل: أنّ النّبيّ ﷺ لم يكن على علمٍ ودرايةٍ بما سوف تؤول إليه الأمور لاحقًا؛ ولذلك لم يبادر إلى اتّخاذ ما يلزم من إجراء في قضيّة الخلافة، وما يترتّب عليها. ويُناقَش هذا بجوابين: الجواب الأوّل: إنّ هذا القول يؤدّي إلى نسبة النّقص إلى النّبيّ ﷺ في علمه ودرايته في شأنٍ يجب

أنْ يكون على علمٍ ودرايةٍ به ـ حتّى يبادر إلى استباقه بما يلزم ـ إمّا من جهة الوحي الّذي كان ينبّئه بكثيرٍ من الأمور المستقبليّة، بعضها على قدرٍ أقلّ من الأهمّية والخطر، فما بالك بما سوف يؤول إليه أمر أمّته ومجمل أحوالها، ومستقبل مشروعه الحضاري والدّيني وغيره، فمن باب أولى أنْ يكون موضوعًا لإنباء الوحي له وعنايته. وإمّا من جهة علم النّبيّ ﷺ بسنن التّاريخ وحركته، وأحوال الاجتماع العام وتقلّباته وتغيّره، وسيكون عندها أمرًا منطقيًّا أن يمارس النّبي أكثر من استشرافٍ سياسيّ ودينيّ واجتماعيّ، بل وحضاريّ، لواقع أمّته ومستقبلها، وما قد تؤول إليه الأمور لديها، وهو في موقعه قائدٌ لمسيرتها، وحاكمٌ لدولتها، الّذي يقتضي أن يكون الأعرف بمجمل شؤونها، وانقساماتها، وتحدّياتها، واختلافاتها، والتّباينات القائمة بين رؤى ومشاريع وتطلّعات مختلف طوائفها وأحزابها؛ وهو ما يسمح له بممارسة هذا الاستشراف لمستقبل أمّته وأحواله. والجّواب الثّاني: أنّ ما يُستَفاد من مجمل كلام النّبيّ ﷺ الّذي كان يتحدّث فيه عن مستقبل أمّته، والفتن المقبلة عليها، والانقسامات الّتي سوف تعاني منها، أنّه ﷺ قد كان على علمٍ ودرايةٍ بمستقبل الأمّة هذا، وما سوف يجري عليها.

الأمر الثّاني: أن النّبيّ ﷺ قد كان علمٍ بما سوف يؤول إليه أمر أمّته، من فتنٍ واحترابٍ واختلافٍ وقتلٍ وقتالٍ، بسبب من الإمامة والخلافة، لكنّه أهمل هذا الموضوع، ولم يبادر إلى استباقه واتّخاذ ما يلزم من قرار بشأنه؛ وهو ما يترتّب عليه لوازمٌ غير مقبولةٍ على الإطلاق بحقّ النّبيّ ﷺ، ولا تنسجم مع شخصيته، ولا مع وصف الوحي له؛ لأنّ نبيًّا حكيمًا، رحيمًا، حريصًا على أمّته، عارفًا بأحوالها ومالاتها، لا يمكن إلّا أنْ يبادر إلى استباق تلك المآلات، واتّخاذ التدابير المطلوبة بشأنها، ومعالجتها قبل انفجارها وتسبّبها بتصدّعاتٍ لا تُبقي ولا تذر، بمعزلٍ عمّا سوف تقوم به قريش في هذا الشّأن.

وعليه يمكن القول إنّ ما حصل في تاريخ الأمّة، فيما يرتبط بقضيّة الإمامة، والخلافة، والاحتراب عليها؛ يشكّل قرينةً على أنّ النّبيّ ﷺ لم يُرد في غدير خمّ إلاّ بيان موقف الدِّين والوحي من موضوع الخلافة، وما أنزله الله تعالى في الإمامة.

خامسًا: واقعة الغدير: الظروف والإجراءات والمراسم: إنّ من يتأمّل في مجمل تلك الإجراءات والمراسم الّتي رافقت واقعة الغدير؛ يستنتج أنّها تعبرّ عن قضيّةٍ في غاية الأهمية، وتفصح عن أمرٍ في غاية الخطورة، سواءٌ من جهة الجّمع الّذي كان في غدير خمّ، وشمولهً لمجمل المسلمين وحواضرهم وأمصارهم، وكونه بذاك العدد الكبير جدًّا -عشرات الآلاف أو أكثر- وكونه آخر جمع بذاك المستوى يلتقي بالنّبيّ ﷺ قبل وفاته، وقبل تفرّق كلّ وفدٍ من الحجيج إلى بلده ومصره، أم من جهة الزّمان والتّوقيت، أي بعد الحجّ وحجّة الوداع، في آخر حياة النّبيّ ﷺ ومسيرته، وقبل وفاته بأشهرٍ قليلة، وفي يومٍ شديد الحرّ والقيظ، في وسط النّهار، أم من جهة السّعي إلى إسماع خطبة الغدير لجميع المسلمين ووفودهم، وذلك من خلال انتظار من لم يصل منهم، واستبقاء من وصل، وإرجاع من كان قد مضى من الوفود إلى بلده ومصره، أم من حيث بناء ذلك المنبر، ودعوة الجميع إلى الاحتشاد حول النّبيّ ﷺ للاستماع للخطبة، وإصعاد عليّ عليه السلام على المنبر ليقف إلى جانب النّبي ﷺ، وإمساك النّبي ﷺ بيد عليّ عليه السلام ورفعه لها، حتّى بان بياض آباطهما، في مشهدٍ يراد منه إظهار أهمّية الحدث، وتشخيص من هو المقصود بتلك الخطبة، ومن ثمّ إلباس النّبيّ ﷺ عمامته المعروفة بالسّحاب للإمام عليّ عليه السلام، بما ترمز إليه العمامة عند العرب والاجتماع الإسلامي العربي من دلالةٍ على السلطة والرّئاسة، كما هو واضح لمن يتابع الدّلالة الأنثروبولوجيّة للعِمَّة عندهم، أم من حيث مراسم البيعة والتهنئة للإمام عليّ عليه السلام بولايته وإمامته.

وهنا لا بدّ من طرح هذا السّؤال، وهو: هل إنّ طبيعة هذه الظروف والمراسم والإجراءات تتلاءم مع قضيّة إبداء المحبّة لعليّ عليه السلام؟ أم إنّها تتوافق أكثر مع قضيّة الخلافة، ومسألة الإمامة، ومدى أهمّيتها، وخطورة دورها، وعدم صحّة إهمالها وتجاوزها، من دون حسم أمرها، وبيان الموقف منها؟

أعتقد أنّ الجواب ينبغي أنْ يكون على قدرٍ من الوضوح في هذا الشأن، وهو أنّ كلّ ما تقدّم من حيثياتٍ وظروفٍ ومراسم ينسجم أكثر مع فرضيّة الخلافة وقضيّة الإمامة، وليس المحبّة وفرضيتها.

سادسًا: البيعة والتّهنئة: وقد أفردناها من بين مجمل المراسم والإجراءات الّتي حصلت في الغدير؛ لأهمّيتها، ووضوح دلالتها في المقام على الخلافة والإمامة.

ويمكن تصنيف النّصوص الّتي تحدّثت عن طبيعة تلك المراسم إلى قسمين: الأوّل، وهو صريح في البيعة، والمصافحة، والتعهّد، والوفاء بالعهد، والميثاق، وعدم النّكث، والسّلام على عليّ عليه السلام بإمرة المؤمنين، والسّمع والطّاعة[1]؛ وهو ما يدلّ بشكلٍ جليّ على أنّ المُراد من حديث الغدير هو الإمامة وليس المحبّة. الثّاني: ويدلّ على التّهنئة، وهو أيضًا يفيد الدّلالة على الإمامة، وقد وقع فيه النّقاش من قبل بعض المشكّكين، وإنْ كان هذا التّشكيك قاصرًا عن بلوغ غايته في منع القرينيّة على إرادة الإمامة.

وما حصل في ذاك اليوم، هو أنّه بعد خطبة الغدير أمر النّبيّ صلى الله عليه وآله وسلم جميع من كان موجودًا يومها من الصّحابة بتهنئة الإمام عليّ عليه السلام بإمرة المؤمنين، وقد رويت هذه التّهنئة بتعابير متعدّدةٍ من قبيل: (هنيًا لك يا بن أبي طالب، أصبحت مولايّ ومولى كلّ مؤمنٍ ومؤمنة)، و (بخٍ بخٍ لك يا عليّ، أصبحت مولايّ ومولى كلّ مؤمنٍ ومؤمنةٍ...). وهنا لا بدّ من القول إنّ هذه التّهنئة

[١]- الأميني، الغدير، م. س.، ج ١، ص ٢٧٠-٢٧١.

أوفق بالإمامة، وإنّها لا تدلّ على فرضيّة المحبّة، وذلك لأمرين:

الأوّل: إنّ النّبيّ ﷺ كان قد بيّن مطلوبيّة محبّة الإمام عليّ عليه السلام وأهل البيت عليهم السلام في مناسباتٍ شتّى، وبطرقٍ وأساليبَ معبّرةٍ جدًّا وذات دلالةٍ واضحةٍ، وفي ظروفٍ ذاتِ أهمّية، ولم يعهد في جميع تلك المناسبات أن حصل شيءٌ من تلك التّهنئة أو ما يشبهها. وهو ما يفيدنا أنّ الكّلام عن المحبّة لا يتطلّب ولا يستدعي حصول تلك التّهنئة؛ ومن ثَمَّ لا معنى لكلّ تلك التّهنئة في غدير خمّ، لو كان المُراد بكلام النّبيّ ﷺ هو المحبّة. وهو ما يفيد أنّ تلك التّهنئة تؤشّر إلى أمرٍ آخر غير المحبّة، وتدلّ عليه، وهو الإمامة والخلافة.

الثّاني: هل يستلزم الكلام عن محبّة عليّ عليه السلام هذا المستوى من التّهنئة الّتي استمرّت لساعاتٍ طوال، بل لأيام، من قبل ما يقرب من سبعين ألفًا أو مائة ألف من المسلمين، وفي تلك الأيّام شديدة الحَرّ، والمسلمون في حالٍ من السّفر والتّعب، ومن ضمن مراسم خاصّة اتُّبعت في ذلك المحفل؟ أم إنَّ هذا المستوى من التّهنئة، لذلك الحشد الكبير، في تلك الظروف المناخيّة الحارّة، وفي مراسم خاصّة ومعبّرة إنّما يؤشّر إلى أمرٍ في غاية الأهمّية والخطورة، لا يقلّ عن قضيّة الخلافة، وموضوع الإمامة، ومستقبل السلطة؟

قد يبدو واضحًا أنّ هذه التّهنئة من قبل ذلك العدد الكبير جدًّا من المسلمين، في تلك السياقات والظروف التي أشرنا إليها، وفي تلك الكيفيّة التي حصلت فيها، والمراسم والتّدابير التي اعتمدت لديها؛ تجعلنا أقرب إلى الاعتقاد أنّ هذه التهنئة تتّصل بالإمامة والخلافة، وليس المحبّة، لكون المحبّة لا تستدعي كل تلك المؤونة، وذاك الجهد، والتّدابير والمراسم، للتّعبير عن الفرح والاغتباط بها إلى هذا الحدّ، وذاك المستوى؛ وهو ما يشكّل أيضًا مؤشّرًا إضافيًّا على صوابيّة فرضيّة الإمامة، واستبعاد فرضيّة المحبّة وبطلانها.

الخاتمة:

عملنا في هذا البحث على إثبات دلالة حديث الغدير على الإمامة والخلافة، وذلك من خلال تتبّع القرائن الّتي يمكن أنْ تسهم في تكوين تلك الدّلالة أو الإشارة إليها، سواء كانت تلك القرائن من داخل حديث الغدير، أم كانت من خارجه. وما قمنا به في هذا البحث هو أنّنا توسّعنا في استقصاء القرائن، ودمجنا في ما بينها، فلم نقتصر على تلك المستفادة من داخل الحديث، ولم نذهب فقط إلى تلك المستفادة من خارجه، وإنّما جمعنا بينهما؛ وذلك لأنّه إنْ كان الهدف تشخيص تلك الدّلالة، لا يبقى مهمًّا طبيعة تلك القرينة ومنشئها، بل يضحى المهمّ كلّ ما يساعد على تحقيق ذلك الهدف وتبيّن تلك الدّلالة، وخصوصًا عندما يكون البحث مرتبطًا بكون تلك الدّلالة على الخلافة والإمامة.

من هنا عملنا على تقسيم هذا البحث إلى مطلبين اثنين، فعنونّا المطلب الأوّل بعنوان: القرائن الداخليّة لحديث الغدير، حيث أشرنا بشكلٍ مختصر إلى مجمل تلك القرائن الّتي انطوى عليها حديث الغدير، الّتي يمكن أنْ تساعد على بناء تلك الدّلالة على الإمامة والخلافة. ويعود عدم توسّعنا في هذا المطلب إلى أنّه قد أُشبع بحثًا و تحليلاً، فاقتصرنا فيه على مختصرٍ من البيان، مِمّا يمكن أنْ يكون قد حمل جديدًا في مورد أو آخر منه.

أمّا المطلب الثّاني فعنونّاه بـ(**القرائن الخارجيّة لحديث الغدير**)، وعمدنا إلى تقسيمه إلى قسمين، فكان القسم الأوّل بعنوان (**القرائن المتأتيّة من القرآن والسّنة وفهم الصّحابة**)، حيث بحثنا فيه الموضوعات الآتية: أوّلاً؛ القرائن من القرآن الكريم. ثانيًا: القرائن من سيرة النّبيّ ﷺ، وخطابه في الإمام عليّ عليه السلام. ثالثًا: القرائن ممّا ورد عن أهل البيت (عليهم السّلام) في بيان المراد من حديث الغدير. رابعًا: تلك القرائن المتأتيّة من كيفيّة تلقّي

الصّحابة ـــــ خصوصًا الّذين كانوا في غدير خمّ ـــــ لحديث الغدير، وكيفيّة تعبيرهم عنه وبيانهم له.

أمّا القسم الثّاني من المطلب الثّاني، فقد تطرّق إلى تلك القرائن التّاريخيّة، والفلسفة الدينيّة، والسّياسيّة وغيرها، ممّا يتّصل بالدّين وفلسفته، والتّاريخ وسياقاته ومجمل ما يرتبط به، حيث عمدنا إلى بحث الموضوعات الآتية: أوّلًا، الظّرف التّاريخي لحديث الغدير، ودلالة تلك الظروف التي أحاطت بواقعة الغدير من جهة إسهامها في بيان الهدف منها، والمراد من خطبتها وبيانها. ثانيًا: فلسفة الدّين، حيث اعتمدنا منهجيّة فهم الدّين بطبيعته وخصائصه العامّة، والاستعانة بهذا الفهم من أجل تبصّر دلالة حديث الغدير ومعرفة المراد منه.

ثالثًا: سيرة النبيّ ﷺ في القيادة وإدارة الشّأن العام، فيمكن لهذه السّيرة في مجمل القضايا المشابهة في حياة النّبيّ ﷺ أن تشكّل نوع قرينة على مراده ﷺ من حديث الغدير، وما الذي كان يهدف إليه في تلك الواقعة.

رابعًا: تاريخ السّلطة والإمامة في الاجتماع السّياسي والدّيني الإسلامي، فإنّ من يعاين هذا التّاريخ، وما آلت إليه الأمور، لن يتقبّل فرضيّة أنْ يكون الإسلام والنّبيّ ﷺ قد أهملا قضيّة الإمامة، مع ما يمكن أن يؤدّي إليه هذا الإهمال من صراعات وفتنٍ وتصدّعات، وأكثر من احتراب ونزاع، إذ إنّ دين الرّحمة والحكمة والعقلانيّة السّياسيّة والاجتماعيّة، لا يمكن أنْ يكون غير مبالٍ تجاه تلك الاحتمالات والتّداعيات المستقبليّة، التي سوف تترتّب على إهمال قضيّة الخلافة، وعدم حسم أمرها، أو البتّ بشأنها من قبل النّبيّ ﷺ والوحي.

خامسًا: واقعة الغدير: الظروف والإجراءات والمراسم، وقد عمدنا إلى لحاظ مجمل تلك الظروف المحيطة بواقعة الغدير بنحوٍ مباشر، وتلك

الإجراءات والمراسم الّتي تمَّ اعتمادها في تلك الواقعة؛ لأنّها ــــ من دون أدنى شكّ ــــ تسهم في الإضاءة على طبيعة تلك الواقعة ومدياتها وأهدافها والمغزى منها.

سادسًا: البيعة والتّهنئة، يمكن القول إنَّ هذا النّوع من المراسم والتّقاليد، الّذي أفردناه بالعنوان لأهمّيته؛ يسهم بقوّة في تكوين دلالة حديث الغدير وتشخيص المراد منه.

هذا ويصحّ القول إنْ أخذنا بعين الاعتبار مجمل القرائن الّتي ذكرنا، قد يصبح جليًّا أنّ المراد من حيث الغدير هو الخلافة والإمامة، وليس أيّ معنى آخر على الرغم من كلّ الجهود الّتي بذلت على مدار التّاريخ لحرف دلالة هذا الحديث عن معناه الّذي أراده النّبي ﷺ، وكمّ الشّبهات الّذي أثير لتشويه هذه الدّلالة، الّتي يبقى من الممكن الوصول إلى تبصّرها مع إعمال النّظر والفكر، ولحاظ مجمل تلك القرائن والظّروف التي تتّصل بتلك الواقعة وخطبتها ومجمل قضاياها.

قائمة المصادر والمراجع:

١. الأميني، عبد الحسين، الغدير، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٣ م، ط ٥.
٢. البزّار، أبو بكر أحمد، البحر الزخّار.
٣. البلاذري، أحمد بن يحيى، أنساب الأشراف.
٤. سليم بن قيس، كتاب سليم، دليل ما، قم، ١٤٢٢ ه. ق.
٥. الطّبري، محمد بن أبي القاسم، بشارة المصطفى، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٢٠ هـ.ق.، ط ١.
٦. القاضي النعمان، شرح الأخبار.
٧. القمّي، محمد بن الحسن، العقد النّضيد والدّرّ الفريد، قم، ١٤٢٣هـ.ق.، دار الحديث، ط ١.
٨. المجلسي، بحار الأنوار، مؤسّسة الوفاء، بيروت، ١٩٨٣ م، ط ٢.
٩. المفيد، الفصول المختارة، دار المفيد، بيروت، ١٩٩٣ م، ط ٢.
١٠. يوسف بن حاتم الشامي المشغري، الدرّ النظيم، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي.

مظاهر التوحيد والنبوّة في خطبة السيّدة الزهراء عليها السلام في ضوء آيات القرآن الكريم

أ.د. محمد كاظم حسين الفتلاوي*

* أستاذ في كلية التربية / جامعة الكوفة

الملخّص

في كلام السيّدة فاطمة الزهراء عليها السلام معان ساميةٌ وجديرةٌ بالبحث والدراسة، وقد ضمت معارف إسلاميّةً عظيمةً لها مساسها الواقعي بحياة الفرد والأُمّة، ومنها أصول العقيدة لا سيّما أصل التوحيد وأصل النبوّة، وهما ما أردنا بيانه في هذا البحث من غير تعقيدٍ مصطلحي، وإنّما بما تمّ توظيفه من آيات القرآن الكريم في خطبة السيّدة الجليلة عليها السلام ، وبما انتفع الباحث به من آراء المفسِّرين في إيضاح النصّ المقدّس مع الإشارة إلى الجانب التربوي الكامن في كلام السيّدة فاطمة الزهراء عليها السلام، فكان البحث من مطلبين: المطلب الأوّل عن أصل التوحيد، والمطلب الثاني عن أصل النبوّة. وجرت دراسة المطلبين بمقاربةٍ قرآنيّةٍ تفسيريّةٍ، متلوّة بخاتمةٍ وقائمةٍ بالمصادر.

الكلمات المفتاحية

﴿ تفسيريّة ،التوحيد، الزهراء، قرآنيّة، مظاهر، النبوّة ﴾

Manifestations of monotheism and prophecy in the sermon of Sayyida al-Zahra

Prof. Mohammed Kadhem Hussein Al-Fatlawi
Professor at the Faculty of Education / University of Kufa

Abstract

In the words of Sayyida Fatima Zahra meanings sublime and worthy of research and study, has included great Islamic knowledge have a realistic impact on the life of the individual and the nation, including the origins of faith, especially the origin of monotheism and the origin of prophecy, which are what we wanted to explain in this research without complication terminology, but what was employed from the verses of the Holy Qur'an in the sermon of Sayyida Al Jalila, and what the researcher benefited from the views of the commentators in clarifying the sacred text with reference to the educational aspect inherent in the words of Sayyida Fatima Zahra, the search was of two requirements: the first requirement about the origin of monotheism, and the second requirement about the origin of prophecy. The two demands were studied with an interpretive Qur'anic approach, followed by a conclusion and a list of references.

Keywords: manifestations, monotheism, prophecy, Zahra, Quranic, exegetical

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد للهِ ربِّ العالمين، وصلّى اللهُ على محمدٍ وآلهِ الطاهرين

أمّا بعد:

الكلام مفتاح شخصيّة المتكلّم، والمُعبرِّ عن سماته وأفكاره، فهو الكاشف عنها، وهو المرآة العاكسة لثقافة الخطيب الفكريّة، وبراعته الحواريّة وقابليّته التصويريّة، بوصف الأخير وسيلةَ الخطيب في تمثيل العواطف والأفكار التي تختلج في الصدور.

والقرآن الكريم حمل في آياته كلّ المعاني السامية المعبرّة عن المقاصد الكريمة التي خاطبت الوجدان الإنساني، والعقل البشري؛ لتنظيم الحياة في منهجٍ جمع كلّ أساليب الوصول إلى الحقّ سبحانه، وخير مَن تمثّلت فيهم هذه المقاصد هم الذين آمنوا، ومعلوم أنّ سادات المؤمنين ورأسهم هم العترة الطاهرة عليهم السلام، فكان البحث ها هنا في خطبة السيّدة الزهراء عليها السلام؛ فهي ربيبة القرآن والحلقة الموصولة بين النبوّة والإمامة، وهي كما ورد عن مولانا صاحب العصر والزمان الإمام المهدي عليه السلام، في قوله: « **وفِي ابْنَةِ رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وآله وسلم لِي أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ**»[1].

ولهذا السبب كان اختيار عنوان البحث: (مظاهر التوحيد والنبوّة في خطبة السيّدة الزهراء عليها السلام في ضوء آيات القرآن الكريم) للوقوف على معاني التوحيد والنبوّة من خلال الخطبة الفدكيّة، والتوظيفات القرآنيّة، وبما أوضحته أقوال المفسِّرين في فهم النصّ القرآني لمعاني (التوحيد والنبوّة).

أهميّة البحث: يرى الباحث أنّ كثيراً من الباحثين قد تناول أصول الدِّين على

[١] المجلسي، بحار الأنوار، ٥٣/١٨٠.



وفق نظريّات علم الكلام وقواعده، وآراء الرجال وأصولهم، والمدارس العقديّة وضوابطها، وقد داخل الأمر شيءٌ من التعقيد والغموض، إلاّ إنّ الرجوع إلى المنبع الأصيل، واللفظ الصريح المتمثّل في القرآن الكريم وسُنة المعصوم عليه السلام في بيان التوحيد والنبوّة له ذوقه الخاص، ونفعه المثمر على المتلقّي من حيث مخاطبة الجانب النفسي الوجداني، وهذا بطبيعة الحال لا يقلل من شأن البحوث والدراسات التخصّصيّة، ولكن بحثنا ـ كما نبّهنا سابقًا ـ قصر القول على خطبة السيد الزهراء عليها السلام، والنص القرآني، وأقوال المفسِّرين.

هدف البحث: للبحث أهدافٌ عدّة، من أهمّها التأكيد والتذكير بالحقّ العظيم لأصل التوحيد وأصل النبوّة، وبيان مكامن الجانب التربوي في كلام السيّدة الزهراء عليها السلام من خلال خطبتها الفدكيّة.

منهج البحث: كان المنهج الوصفي التحليلي الذي «يعتمد على تجميع الحقائق والمعلومات، ثم مقارنتها وتحليلها وتفسيرها للوصول إلى تعميماتٍ مقبولة»[1]، معوّلاً عليه في هذا البحث.

أمّا **خطة البحث:** فقد كانت من مقدمةٍ ومطلبين، المطلب الأوّل عن التوحيد في كلام السيّدة الزهراء عليها السلام، والمطلب الثاني عن النبوّة في كلام السيّدة الزهراء عليها السلام، متلوةً بخاتمةٍ وقائمةٍ بالمصادر.

وأخيراً أسأل الله سبحانه القبول، ومن صاحبة الذكرى الرضا، وأنْ يكون كلّ ما كتبناه محتسبًا شافعًا بقدر ما نرجو لا بقدر ما قدّمنا، فبلوغ الكمال بالعلم بقدر جهدنا لا بقدر حجم العلم وسعته، فالتقصير أمرٌ ملازمٌ لبني البشر، والرجاء حافزُ البقاء. والحمدُ للهِ ربِّ العالمين.

[١] عبد الرحيم بدر، مناهج البحث العلمي، ص٢٣٤.



المطلب الأول: مظاهر التوحيد في خطبة السيّدة الزهراء عليها السلام في ضوء آيات القرآن الكريم

معلوم أنّ التوحيد أوّل أصلٍ من أصول الدِّين الحنيف، وبه كانت بعثة الأنبياء عليهم السلام، فكان محور الرسالات السماويّة، والدعوة إلى عبادة الواحد الأحد وطاعته.

والمتمعّن في التوحيد يلحظ أنّه من وجوه الرحمة الإلهيّة ؛ إذ لولاه لدب الفساد في الكون لتعدد الإلهة، قال تعالى: ﴿**لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَةٌ إلا الله لَفَسَدَتا**﴾ [1]، فكان التوحيد النعمة الأكبر على هذا الكون وما فيه، وهذا بطبيعة الحال يستوجب تنوع الطاعة بتنوع النعم وكيفيتها، وفي هذا المطلب سيكون منطلق بحثنا الموارد التي أشارت إليها السيّدة فاطمة الزهراء عليها السلام في خطبتها الشريفة، من غير توغّلٍ فيما يبعدنا عن هدف البحث، وقيد عنوانه. وعلى النحو الآتي:

أوّلًا: في شكر النعم قالت السيّدة فاطمة الزهراء عليها السلام: «.. **الحمد لله على ما أنعم، وله الشكر على ما ألهم، والثناء بما قدّم، من عموم نعمٍ ابتدأها، وسبوغ آلاءٍ أسداها، وإحسان مننٍ والاها..** » [2]، في مطلع الخطبة الشريفة نلحظ الاستهلال الإيقاعي الفنيّ، فتدور «معاني مفردات فواصل وقفها على ذات المحمود المشكور المنعم الملهم المقدِّم...، وقد اعتمد هذا الاستهلال على ركنين أساسين هما الإيقاع والدلالة، وبهما يُستجلب ذهن المخاطَب نحو استقبال النصّ»[3]، والذي يعنينا من نص الزهراء عليها السلام هنا هو الأثر القرآني في مضمونه، فكلّ معاني مفردات أنعم، وألهم، وقدّم، ابتدأها، وأسداها، ووالاها..، هي معانٌ نابعةٌ من مضامين قرآنيّة.

---

[١] سورة الأنبياء، الآية: ٢٢.

[٢] المجلسي، بحار الأنوار، ٥٨٤/٢٩.

[٣] د. مهدي صالح سلطان، خطبة الزهراء عليها السلام سيدة النساء قراءةٌ حديثةٌ وحوارٌ جديدٌ، ص٤٣.

فشكر الله وحمده على ما أنعم من المعاني القرآنيّة التي فاضت بها آيات الكتاب العزيز، وهذا الأمر أيضًا من أدب الأنبياء عليهم السلام، وسلوكهم الرباني فهذا خليل الله ابراهيم عليه السلام يصفه القرآن بأنّه كان: ﴿**شَاكِرًا لِأَنْعُمِهِ اجْتَبَاهُ وَهَدَاهُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ**﴾ [1]، فهو عليه السلام، بهذا الشكر قد انماز عن غيره من الذين يجحدون أنعم الله عليهم، ناكرين إيّاها بالقول والعمل؛ لأنّ شكره لله تعالى كان «بالقول والعمل، لا كهؤلاء المشركين الذين يجحدون نعمة الله قولاً، ويكفرونها عملاً»[2]، وكذلك ما ذكره القرآن الكريم عن نبيّ الله نوح عليه السلام، الذي كان شاكرًا لله سبحانه، ويذكر الله شكره بصيغة المبالغة بمعنى كثير الشكر؛ قال تعالى: ﴿**ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا**﴾ [3]، والظاهر أنّ السيّدة فاطمة الزهراء عليها السلام لها بُعد آخر غير ما تقدّم من الاستهلال في خطبتها؛ فهي عليها السلام أرادت من القوم تذكيرهم بشكر الله، وذكر إحسانه، وما علّمهم الله عليه من أداء شكر أنعمه، كما خاطبت هذه الآية «بني إسرائيل بأنّهم أولاد مَن كان مع نوحٍ، وعليهم أنْ يقتدوا ببرنامج أسلافهم وآبائهم في الشكر لأنعم الله»[4].

ومن المعلوم أنّ الله سبحانه قد دعا عباده إلى شكر نعمه، ولكن ليس من باب الحاجة إلى ذلك، بل ليكتسب العباد من خلال الشكر لياقةً أكبر ودرجة أعلى، لتشملهم نعمٌ أوفر.

وفي المضمون ذاته نلحظ الأثر القرآني في كلامها عليها السلام، إذ قالت: «**.. جمّ عن الإحصاء عددها، ونأى عن الجزاء أمدها، وتفاوت عن الإدراك أبدها، وندبهم لاستزادتها بالشكر لاتّصالها، واستحمد إلى الخلائق بإجزالها، وثنّى بالنّدب إلى**

[١] سورة النحل، الآية: ١٢٠ - ١٢١.

[٢] سيد قطب، في ظلال القرآن، ٢٢٠١/٤.

[٣] سورة الإسراء، الآية: ٣.

[٤] ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ٢٩٥/٨.

أمثالها» [1]، وهذه المعاني واضحةٌ في الآيات القرآنيّة، فنعم الله تعالى مماّ لا تُعدّ بأرقام، أو تحدّد بجوانب دون أخرى، قال تعالى: ﴿**وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا**﴾ [2]، فهذه الآية الكريمة تنبّه على أنّ «ما آتاهم الله كثيرٌ منه معلومٌ، وكثيرٌ منه لا يحيطون بعلمه، أو لا يتذكّرونه عند إرادة تعداد النعم»[3].

فالشكر للنعم التي لا تحصى هو تربية للإنسان اتّجاه المُنعِم عليه سبحانه، وفي هذا الشكر نلحظ فوائد أخرى، منها دفع العذاب وزيادة النعم علينا، قال تعالى: ﴿**مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِنْ شَكَرْتُمْ**﴾ [4]، وقال تعالى: ﴿**وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ**﴾ [5]، والحثّ على زيادة النعم بالشكر المذكور في الآية المتقدّمة نلحظه في قول الصديقة عليها السلام: «**وندبهم لاستزادتها بالشكر لاتّصالها**»، فيتجلّى لنا أهمية الشكر، وأثر المضمون القرآني الذي عنته السيدة الزهراء عليها السلام في مستهلّ خطبتها.

ثانيًا: الإخلاص تأويل توحيد الله تعالى: من تجلّيات الألوهيّة لله تعالى توحيده، وعدم الإشراك به، وهذه هي دعوة الأنبياء وفحوى رسالاتهم، وقد وضّحت ذلك نصوص آي الذكر الحكيم، قال تعالى:﴿**وَقُلِ الْحَمْدُ للَّه الَّذي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْك وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَليٌّ مِنَ الذُّلِّ وكَبِّرْهُ تَكْبِيراً**﴾ [6]، وقال تعالى: ﴿**لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ**﴾ [7].

وهذه العبادة التي أرادها الله من عباده هي عدم الإشراك به، وعدم الإشراك هو

[١] المجلسي، بحار الأنوار، ٥٨٤/٢٩.

[٢] سورة إبراهيم، الآية: ٣٤.

[٣] ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ٢٥٩/١٢.

[٤] سورة النساء، الآية: ٤٧.

[٥] سورة إبراهيم، الآية: ٧.

[٦] سورة الإسراء، الآية: ١١١.

[٧] سورة الأنعام، الآية: ١٦٣.

التوحيد المبني على الإخلاص، فيكون الإخلاص أساس دعوة الأنبياء والمرسلين، كما قال تعالى: ﴿**وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ**﴾ [1]، وقال تعالى: ﴿**هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ**﴾ [2]، فالقرآن الكريم كأنّما حصر أوامر الله لعباده في الإخلاصِ له؛ لأنّه الأساس والركن والركين، وهذا المضمون نلحظه في خطبة السيّدة فاطمة الزهراء عليها السلام، إذ قالت: «**وأشهد أنْ لا إلهَ إلا الله وحدهُ لا شريك له، كلمةٌ جَعل الإخلاصَ تأويلَها، وضمَّن القلوبَ موصولَها، وأنارَ في التفكير معقولَها، الممتنعُ من الأبصارِ رؤيتُه، ومن الألسنِ صفتُه، ومن الأوهامِ كيفيّتُه**» [3]، ويوضّح الشيخ المجلسي(ت:١١١١هـ) معنى الإخلاص هنا، فيقول: «المراد بالإخلاص جعل الأعمال كلّها خالصةً لله تعالى، وعدم شوب الرياء والأغراض الفاسدة، وعدم التوسّل بغير الله تعالى في شيءٍ من الأمور، فهذا تأويل كلمة التوحيد؛ لأنّ من أيقن بأنّه الخالق والمدبّر، وبأنّه لا شريك له في الإلهيّة، فحقّ له ألاّ يُشرك في العبادة غيره، ولا يتوجّه في شيءٍ من الأمور إلى غيره»[4].

ولهذا المعنى ذهب الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، فقال: «الإخلاص روح التوحيد، وتطهير الروح من دَنس الشرك بالله، ومنح القلب كرهينةٍ لحبّه، والخضوع والخنوع لأمره»[5]، فالإخلاصُ الذي أشارت إليه السيّدة فاطمة الزهراء عليها السلام هو الإخلاص ذاته الذي عنته آيات القرآن الكريم، في كونه تصفية القلب من الشوائب التي تكدر النيّة، وتعكّر صفاء القلب، والإخلاص تطهيرٌ للقلب من التعلّقِ بغير الله (عزّ وجل)، وبه تسمو النفوس، وترتفع عن نظرات الناس

[١] سورة البينة، الآية: ٥.

[٢] سورة غافر، الآية: ٦٥.

[٣] المجلسي، بحار الأنوار، ٥٨٤/٢٩.

[٤] شرح الخطبة الكبرى للصديقة الكبرى فاطمة الزهراء، ص١٨.

[٥] الزهراء خير نساء العالمين، ص١٠٠.



وإعجابهم، فالمخلِص لله سبحانه وتعالى لا ينتظر من الناس حمدًا ولا شُكورًا، ولا ينتظر مدحًا ولا ثناءً؛ لأنّ نفسه لا تتوق إلاّ إلى مرضاة الله جلّ وعلا، والوصول إلى مغفرته وعفوه.

نعم؛ إنّ التوحيد فضلاً عن كونه أصلاً من أصول الدِين التي لا يمكن للمسلم أنْ يتغافل عنها، فهو كذلك أوّل حقوق الله تعالى على عباده التي يجب عليهم مراعاتها حقّ رعايتها، فقد أشار الإمام السجاد عليه السلام إلى هذا الحقّ في قوله: «**فأمّا حقّ الله الأكبر فإنّك تعبده لا تُشرك به شيئًا، فإذا فعلت ذلك بإخلاصٍ جعل لك في نفسه أنْ يكفيك أمر الدنيا والآخرة، ويحفظ لك ما تُحبّ منها**»[1].

ولهذا المعنى كانت إشارة السيّدة الزهراء عليها السلام، وبه نبّهت إلى حقّ الخالق على المخلوق، وهي في محل تقريع الخصوم الذين تناسوا جرّاء غفلتهم عن عظمة الله سبحانه، حقّها، فأقدموا على ظلمها، وتجرّؤوا على مقامها.

ثالثًا: ابتداع الخلق لحكمة لا يليق بمن (توحد بالعز والبقاء)[2] أنْ يخلقنا عبثًا من دون هدف؟ وهل يليق به أنْ يخلق سماواتٍ وأرضين، ومجرّاتٍ وكواكب، وشمسًا، وقمرًا، ونجومًا، وليلاً ونهارًا، ثم تكون حياتنا قصيرةً لا تزيد عن ستين سنةً، يمضي نصفها في الإعداد لها إلى أنْ يستطيع الإنسان الزواج والسكنى في بيتٍ مستقلٍّ وتأمين حاجاته في الثلاثينيّات أو في الأربعينيّات من عمره، ثم لمّا أصبح في الخامسة والخمسين ربما تحصل له أزمة قلبيّة، أيعقل أن يكون هذا الكون كلّه لأجل سنواتٍ معدودةٍ؟ أيقبل ذلك عاقل؟ لماذا خلقنا الله عزّ وجلّ؟ لابدّ من هدفٍ يتناسب مع كماله، ولابدّ من هدفٍ يتناسب مع جلاله، ولابدّ من هدفٍ يتناسب مع قوّته؛ ولذلك ربّنا (عزّ وجل) أجاب عن هذا السؤال في آيتين واضحتين، وفي آيات كثيرة أقلّ وضوحًا، قال تعالى: ﴿**أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ**

[١] شرح رسالة الحقوق، ص٢١.

[٢] من دعاء الإمام أمير المؤمنين ع، المجلسي، بحار الأنوار، ٣٤١/٨٤.

عَبَثاً وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لاَ تُرْجَعُونَ﴾[1].

فالآية تخبر البشريّة أنّ لها موعدًا عظيمًا يمرّ بسلسلةٍ من العقبات فـ«تحسّركم عند معاينة الموت، ثم اللبث في القبور، ثم البعث، فالحساب والجزاء، فهل تظنون إنّما خلقناكم عبثًا تحيون وتموتون من غير غايةٍ باقيةٍ في خلقكم، وأنّكم إلينا لا ترجعون؟»[2].

بل إنّ خلق الخليقة جميعًا من موجودات ناطقة وصامتة له حكمةٌ وغايةٌ لا تخفى على لبيب مؤمن بالله سبحانه، قال تعالى: **﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلاً ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾**[3]، وهنا نلحظ صيغة الاستنكار والتوكيد و«التسفيه لظنّ الكفار بأنّ الله قد خلق السماء والأرض وما بينهما باطلاً واطمئنانهم به، واندفاعهم بتأثيره وراء الفساد والفجور، ثم معنى التوكيد على مصيرهم الرهيب يوم القيامة»[4].

وهذا الملمح في أصل التوحيد نلحظه في كلمات السيّدة فاطمة عليها السلام، إذ قالت: «**ابتدع الأشياء لا من شيءٍ كان قبلها، وأنشأها بلا احتذاء أمثلةٍ امتثلها، كوّنها بقدرته، وذرأها بمشيته، من غير حاجةٍ منه إلى تكوينها، ولا فائدة له في تصويرها، إلّا تثبيتًا لحكمته، وتنبيهًا على طاعته، وإظهارًا لقدرته، تعبُّدًا لبريّته...**»[5]، فالزهراء عليها السلام ضمّنت خطبتها مفاهيم قرآنيّةً جليلةً تمثّل غاية الموجودات، وفلسفة الإيجاد من العدم، والعودة إلى عالم آخر، وبيان قدرته سبحانه في صنع

---

[١] سورة المؤمنون، الآية: ١١٥.

[٢] محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١٥/٦٣.

[٣] سورة ص، الآية: ٢٦.

[٤] محمد عزة دروزة، التفسير الحديث، ٢/٣١٣.

[٥] المجلسي، بحار الأنوار، ٢٩/٢٣٨.



مخلوقاته، الذي قال: ﴿**صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ**[1]﴾، وإنّ كلّ شيءٍ مماّ يُرى وممّا لا يُرى يصدر منه جلّ في عُلاه، قال تعالى: ﴿**اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ**[2]﴾.

والمضمون ذاته نلحظه أيضًا في قول الإمام علي عليه السلام: «**الواحد الأحد الصمد الذي لا يُغيّره صروف الأزمان، ولا يتكأّده صنع شيءٍ كان، إنّما قال لما شاء: كن فكان، ابتدع ما خلق بلا مثالٍ سبق، ولا تعبٍ ولا نصب، وكلُّ صانعِ شيءٍ فمن شيءٍ صنع، والله لا من شيءٍ صنعَ ما خلق**»[3].

إذًا الحكمة في خلق المخلوقات من لدن الله سبحانه كما لحظناه من نصّ السيّدة فاطمة عليها السلام هو للعمل الصالح في الدنيا، ومن ثم العودة إلى الله تعالى للحساب والسؤال عمّا عمله الإنسان في حياته هذه، قال تعالى: ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالأَنْسَ إِلا لِيَعْبُدُونِ مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعِمُونِ**﴾[4]، وقال تعالى: ﴿**الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً**﴾[5]، فجميع المخلوقات من الذرة إلى العرش سُبلٌ متصلةٌ إلى معرفته تعالى، وحججٌ بالغةٌ على أزليّته، والكون جميعه ألسنٌ ناطقةٌ بوحدانيّته، والعالم كلّه كتابٌ يقرأ حروف أشخاصه المتبصّرون على قدر بصائرهم؛ لأنّ المتبصّر يعرف من خلالها وحدانيّة خالقه ومليكه، وكماله سبحانه وتعالى، فيزداد حبّه وتعظيمه وإجلاله له، وتزداد طاعته وانقياده وخضوعه له، وهذه من أعظم ثمرات النظر في المخلوقات وعلّة الوجود.

رابعاً: الثواب والعقاب وهما من شأن الباري سبحانه في خلقه ، ودليلٌ

---

[١] سورة النمل، الآية: ٨٨.

[٢] سورة الرعد، الآية: ١٦.

[٣] الكليني، الكافي، ١٣٥/١.

[٤] سورة الذاريات، الآية: ٥٦ - ٥٧.

[٥] سورة الملك، الآية: ٢.

من دلائل قدرته، ووسيلةٌ من وسائل التربية التي يعتمدها القرآن الكريم لصيانة المجتمع من غوائل الانحراف والشذوذ، لتأديب الجاني وللترهيب من الجناية، ولحثّ المؤمن على أنْ يتمسّك بدينه، ودفعه إلى الاستزادة من العمل الصالح رغبةً فيما عند ربّه، ورجاء عفوه ومغفرته، وهذا المعنى نلحظه في كلام الصديقة عليها السلام إذ قالت: «**ثم جعل الثواب على طاعته، ووضع العقاب على معصيته، ذيادةً لعباده عن نقمته، وحياشةً[1] لهم إلى جنّته**» [2].

وهذا المعنى متولّدٌ عن الأثر القرآني في الترغيب في الثواب، وهو واضح المعنى في القرآن الكريم ومنه قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يُكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيُدْخِلَكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعَى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا وَاغْفِرْ لَنَا إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾ [3].

وفي مجال الترهيب يقول سبحانه: ﴿**مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ، أُولَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ وَحَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَبَاطِلٌ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ**﴾ [4]، وفي هذه الآية الكريمة سُنةٌ إلهيّةٌ دائمة، وهي أنّ الأعمال الصالحة والمؤثّرة لا تضيع نتائجها عند الله سبحانه، مع فارق وهو أنهّ إذا كان الهدف الأصلي منها هو الوصول إلى الحياة الماديّة في هذه الدنيا فإنّ ثمراتها في الدنيا فحسب، وأمّا إذا كان الهدف هو (الله) وكسب رضاه من خلال طاعته فإنّ تأثيرها وثمارها ستكون في الدنيا وفي الآخرة

[١] تقول: حشت الصيد أحوشته، إذا جئته من حواليه لتصرفه إلى الحبالة، ولعلّ التعبير بذلك لنفور الناس بطباعهم عمّا يوجب دخول الجنة.

[٢] المجلسي، بحار الأنوار، ٢٢١/٢٩.

[٣] سورة التحريم، الآية: ٨.

[٤] سورة هود، الآية: ١٥ - ١٦.

أيضًا حيث تكون النتائج كثيرة المنافع[1].

وفي سورة النبأ نلحظ فيها مقابلة بين ثواب المؤمنين وعقاب الكافرين؛ يقول عزّ وجلّ في العقاب: ﴿**إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا، لِلطَّاغِينَ مَآبًا، لَابِثِينَ فِيهَا أَحْقَابًا، لَا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا، إِلَّا حَمِيمًا وَغَسَّاقًا، جَزَاءً وِفَاقًا، إِنَّهُمْ كَانُوا لَا يَرْجُونَ حِسَابًا، وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كِذَّابًا، وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ كِتَابًا، فَذُوقُوا فَلَنْ نَزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَابًا**﴾ [2].

وفي الثواب يقول تعالى: ﴿**إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا، حَدَائِقَ وَأَعْنَابًا، وَكَوَاعِبَ أَتْرَابًا، وَكَأْسًا دِهَاقًا، لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا كِذَّابًا، جَزَاءً مِنْ رَبِّكَ عَطَاءً حِسَابًا**﴾ [3]

يقول المفسِّر السعدي (ت:1376هـ): "لمّا ذكر حال المجرمين ذكر مآل المتقّين فقال: ﴿**إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا**﴾ أي: الذين اتّقوا سخط ربهم، بالتمسّك بطاعته، والانكفاف عمّا يكرهه فلهم مفاز ومنجى، وبعد عن النار"[4].

والقرآن الكريم حافلٌ بالآيات الكريمة التي تحمل في ثناياها الثواب والأجر الجزيل، وأخرى تحمل العقاب والتهديد والوعيد لتكون النفوس بين هاتين الوسيلتين تتأرجح إنْ مالت النفس إلى الدعة والخمول والكسل والانحراف عن سواء السبيل قرّعتها آيات العذاب والعقاب، وإنْ أقبلت على خالقها ونشطت في طاعته وعبادته وعمل الخيرات سمعت آيات الوعد والثواب فزادت نشاطًا ورغبةً في ذلك.

والحكمة الإلهيّة في تدبير شؤون الناس عدّت الجزاء على العمل ركنًا من

[١] ظ: ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ٤٩٤/٦.

[٢] سورة النبأ، الآية: ٢١ - ٣٠.

[٣] سورة النبأ، الآية: ٣١ - ٣٦.

[٤] تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ص١٠٠٦.

أهم أركان العمليّة التربويّة، ولابدّ أن يشتمل على الثواب والعقاب، والترغيب والترهيب؛ لأنّه عامل مشوّقٌ ودافعٌ إلى التمسّك بمكارم الأخلاق والقيم القرآنيّة، فالإنسان بطبيعته يحب أنْ يرى ثمرة أعماله ونتيجة جهده سواء كانت ماديّة أم معنويّة، وعلى هذا فطرَ اللهُ سبحانه خلقَه.

خامسًا: العدل الإلهي: ونذكر ها هنا أصل العدل وذلك لأن بالعدل يتم التوحيد، ومن دون العدل لا يمكن إثبات النبوة والإمامة والمعاد، قال العلامة الحلي (ت:726هـ): (إعلم أن هذا الأصل (العدل) عظيم تبتني عليه القواعد الإسلامية، بل الأحكام الدينية مطلقاً، وبدونه لا يتم شيء من الأديان)[1].

وقد أشارت السيّدة الزهراء عليها السلام لما يتعلّق بالعدل الإلهي وما يجب على الإنسان من الاعتقاد به، وقد كانت تريد بهذه الكلمات التي وردت تجاه القوم الذين غصبوا حقّها أنْ تذكرّهم بذلك الخالق العادل الذي لا يحيف ولا يجور في حكمه أبدًا، حيث قالت وهي تخاطب العاصين بعد أنْ ذكرت لهم أدلةً دامغةً على حقّها في فدك، ومطالبتها بردّها إليها فقالت عليها السلام: «**فدونكها مخطومةً مرحولةً تلقاك يوم حشرك، فنِعمَ الحَكَم الله، والزعيم محمد صلى الله عليه وآله وسلم، والموعد القيامة، وعند الساعة يخسر المبطلون، ولا ينفعكم إذ تندمون، ولكلّ نبأٍ مستقرّ، وسوف تعلمون من يأتيه عذابٌ يخزيه، ويحلّ عليه عذابٌ مقيم**» [2].

وهذه المعاني السامية والكلمات المزلزلة من ربيبة الوحي المحمّدي من أعظم المعاني التحذيريّة في التهديد والوعيد والانذار، وأنّه لا ينفع الإنسان إلّا عمله وما قدّمه من خيرٍ، قال تعالى: ﴿**لِكُلِّ نَبَإٍ مُسْتَقَرٌّ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ**﴾ [3]، وفي معناها يقول العلامة الطباطبائي: «تصريحٌ بالتهديد، وإنباءٌ عن الوقوع الحتمي،

[١] نهج الحق وكشف الصدق، ص٧٢.

[٢] المجلسي، بحار الأنوار، ٢٣٨/٢٩.

[٣] المجلسي، بحار الأنوار، ٥٨٤/٢٩.



وقد ظهر ممّا تقدّم وجه صحّة خطاب المشركين بما سيبتلى به الأمّة الإسلاميّة من تفرّق الكلمة، ونزول الشدّة، فإنّ الأعراق تنتهى إليهم، وليس الناس إلاّ أمّة واحدة، يؤخذ آخرهم بما اكتسبه أوّلهم، ويعود إلى أوّلهم ما يظهر في آخرهم، علموا ذلك أو جهلوا، أبصروا من أنفسهم ذلك أو عموا»[1].

فهذه الكلمات التي أوردتها الزهراء عليها السلام في خطاب ظالميها فيها من معاني الوعيد ما يذهل عقل اللبيب إنْ أراد أنْ يُعمل عقله ويتفكّر في عواقب أمره حيث غضب الله تعالى وسخطه في قبال متاعٍ دنيويّ قليلٍ زائل.

وعليه من أراد النجاة أنْ يتأمّل عمق هذه الكلمات حتى يكون على بينةٍ تامّةٍ من كلّ سلوكٍ يقوم به تجاه الآخرين، إذ إنّ يوم القيامة يومٌ لا كسائر الأيام حيث يكون الحاكم هو الشاهد، ذلك يوم الفزع الأكبر فلا ينفع فيه الندم، ولا الاعتذار، ولا طلب العفو؛ لذا كانت إرشادات العترة الطاهرة عليهم السلام تحذّر الإنسان من مغبّة الإعمال السيّئة في ذلك اليوم حيث تكون العدالة التامّة التي لا ظلم فيها مطلقًا.

فالعدل في عند السيّدة الزهراء عليها السلام عاملٌ مهمٌ في تقويم الإنسان من حيث بنائه النفسي والاجتماعي والاقتصادي الذي تقوم على أساسه التعاملات في المجتمع فتحفظ من خلاله الحقوق، ويراعى فيه الضعيف فتتألّف القلوب، وهذا الظاهر من معنى كلامها إذ قالت: «**وجعل العدل تنسيقًا للقلوب**»[2]، فإذا كان العدل بين الناس والتواصي بالحقّ والمعروف والإنصاف، ممّا يؤلّف القلوب ويرسّخ الوئام بينهم، فكيف إذًا بعدل الله تعالى في خلقه وهو الذي لا يُظلم عنده أحد ﴿**وَمَا رَبُّكَ بِظَلَامٍ لِلْعَبِيدِ**﴾[3].

[١] الميزان في تفسير الميزان، ١٣٩/٧.

[٢] المجلسي، بحار الأنوار، ٢٣٨/٢٩.

[٣] سورة فصلت، الآية: ٤٦.

المطلب الثاني: مظاهر النبوّة في خطبة السيّدة الزهراء عليها السلام في ضوء آيات القرآن الكريم

وفي هذا المطلب من البحث سيكون الكلام عن ملامح أصل النبوّة، وكيف وظّفت السيّدة الزهراء عليها السلام هذا الأصل في مضامين عمليّةٍ واقعيّةٍ في خطبتها الشريفة، وهو ما سنحاول بيانه على النحو الآتي:

أولاً: قالت السيّدة الزهراء عليها السلام: «**وأشهد أنّ أبي محمّدًا عبدُهُ ورسولُهُ**»[1]، وفي هذا المقطع من كلام السيّدة فاطمة عليها السلام تؤكّد وتذكر أنْ سيّد الكونين ونبيّ ربّ العالمين وخاتم المرسلين هو أبوها، وفي هذا كلّ الفخر والشرف والمقام في الدارين، وأنّ لها هذه الخصيصة في الأبوّة الحقيقيّة والشرف دون أحد منكم أيها العرب، وفي هذا ملمحٌ للتقريع بحقّ المخاطبين، وهذا الملحظ أشار إليه القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿**مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا**﴾[2].

ومعنى الآية الكريمة أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم لم يكن "أبًا لأحدكم على سبيل الحقيقة، ولكنّه كان رسولاً من عند الله تعالى ليخرجكم من ظلمات الكفر إلى نور الإيمان، وكان أيضًا خاتم النبيين، بمعنى أنّهم خُتموا به، فلا نبيّ بعده، فهو كالخاتَم والطابَع لهم. ختم الله تعالى به الرسول والأنبياء، فلا رسول ولا نبيّ بعده إلى قيام الساعة"[3].

والإشارة إلى العبوديّة نلحظ مضمونها في قوله تعالى: ﴿**سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى**﴾[4]، والمراد بِعَبْدِهِ هنا خاتم

[١] المجلسي، بحار الأنوار، ٥٨٤/٢٩.

[٢] سورة الاحزاب، الآية ٤٠.

[٣] د. محمد سيد طنطاوي، التفسير الوسيط، ٣٢٤/١٢.

[٤] سورة الاسراء، الآية ١.



أنبيائه محمّد صلى الله عليه وآله، والإضافة للتشريف والتكريم، وأوثر التعبير بلفظ العبد؛ للدلالة على أنّ مقام العبوديّة لله تعالى هو أشرف صفات المخلوقين وأعظمها وأجلّها؛ إذ لو كان هناك وصفٌ أعظم منه في هذا المقام لعبرّ به، وللإشارة أيضًا إلى تقرير هذه العبوديّة لله تعالى وتأكيدها، حتّى لا يلتبس مقام العبوديّة بمقام الألوهيّة، كما التبسا في العقائد المسيحيّة، حيث ألّهوا عيسى عليه السلام، وألّهوا أمّه مريم، مع أنّهما بريئان من ذلك[1].

ثانيًا: قالت السيّدة الزهراء عليها السلام: «**فأنار اللهُ بأبي محمّد صلى الله عليه وآله ظُلَمَها، وكشف عن القلوب بُهَمَها**[2]**، وجلى عن الأبصار غُمَمَها، وقام في الناس بالهداية، فأنقذهم من الغواية، وبصّرهم من العَماية، وهداهم إلى الدّين القويم، ودعاهم إلى الصّراط المستقيم**»[3]، وهنا تذكر السيّدة الزهراء عليها السلام بأنّ بعثة أبيها كانت بأمرٍ إلهيّ، وأنّ مقام النبي صلى الله عليه وآله مقامٌ رسالي؛ وأنّ دعوته للحقّ سبحانه، وأثره على الناس واستجابتهم له كان بعد أنْ أزاح ستار الجهل عن العقول، وشحذ القلوب باليقين، فكانت النتيجة الخروج من الظلمات الاجتماعيّة والدينيّة، والاستضاءة بنور الإسلام وتعاليم القرآن، ومن ثَم السعادة في الدّارين لهم، وهذا المعنى نلحظه جليًّا في القرآن الكريم وفي مواطن عدّة، منها في قوله تعالى: ﴿**وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُّنِيرًا**﴾[4]، و«الدعاء إلى الله هو تبليغ التوحيد والأخذ به، ومكافحة الكفرة. بإذنه هنا معناه: بأمره إيّاك»[5]، ولازمه الإيمان بدين الله تعالى، وتقييد الدعوة بإذنه سبحانه يجعلها مساوقةً للبعثة التي حَمّل أعبائها العظيمة نبيّه صلى الله عليه وآله فمنحه "استعدادات ذاتيّة: فقد أعطاه جوهرًا ممتازًا، وذكاءً متوقّدًا، وإرادةً

---

[١] د. محمد طنطاوي، التفسير الوسيط، ٣٣٢٦/٧.

[٢] البُهَمْ جمع بهمة بالضمّ، وهي مشكلات الأُمور. غممها: الغُمَمُ: جمع الغمّة، يقال: هو في غمّة أي في حيرة ولبس.

[٣] المجلسي، بحار الأنوار، ٥٨٤/٢٩.

[٤] سورة الاحزاب، الآية: ٤٦.

[٥] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٢٠٠/١٤.

حديديّة، وعزمًا راسخًا، وعلمًا وفيراً وتشخيصًا صائبًا، وإلاّ فلن يتمكّن شخصٌ ضعيفٌ من القيام بهذه الرسالة الكبيرة، وسينتفي غرضها"[1].

ولهذا وصف القرآن المجيد النبيّ ﷺ قائلاً ﴿**سِرَاجًا مُّنِيراً**﴾، ويعني «كونه بحيث يهتدى به الناس إلى سعادتهم، وينجون من ظلمات الشقاء والضلالة فهو من الاستعارة»[2].

ثالثًا: قالت السيّدة فاطمة عليها السلام في وصف رسول الله ﷺ ومهامه الرساليّة: «**فبلّغَ الرسالةَ صادعًا بالنذارة، مائلاً عن مدرجة المشركين**»[3]، وفيه:

- (**فبلّغ الرسالة**): أي بلّغ الأمر المرُسَل به من السماء، والتبليغ هنا يشمل كلّ المعارف القرآنيّة والإسلاميّة، ومن أهمّ تلك الأمور هو تبليغ الوصيّة فيمن يستخلف رسول الله ﷺ بعد رحيله، وهذا أمرٌ مرجعيّته القرآنيّة واضحةٌ في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ**﴾[4]، وفي هذه الآية «خطابٌ للنبيّ ﷺ، وإيجابٌ عليه تبليغ ما أنزل إليه من ربّه، وتهديدٌ له إنْ لم يفعل، وأنّه يجري مجرى إنْ لم يفعل ولم يبلغ رسالته"[5].

والأمر الخطير الذي يرتهن به جميع ما بلّغ به النبيّ ﷺ خلال ثلاث وعشرين سنةً من عمر الدعوة الشريفة هو استخلاف الإمام علي عليه السلام، وتنصيبه وصيًّا من بعده ﷺ، وهذا الأمر هو ما دفع السيّدة فاطمة الزهراء عليها السلام إلى مجابهة القوم في خطبتها محلّ البحث، والاحتجاج عليهم بأرض فدك، و»أنّ

---

[١] ناصر مكارم الشيرازي، الزهراء عليها السلام خير نساء العالمين، ص١٠٤.

[٢] محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٣٣٠/١٦.

[٣] المجلسي، بحار الأنوار، ٥٨٤/٢٩.

[٤] سورة المائدة، الآية: ٦٧.

[٥] الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ٥٣٤/٣.

النزاع حقيقة في أصل الخلافة»[1].

ويؤكّد أنّ المراد من التبليغ في الآية الكريمة هو استخلاف الإمام علي عليه السلام، ما قاله الإمام جعفر الصادق عليه السلام في تفسير الآية، إذ قال: «**إنّ الله تعالى لمّا أوحى إلى النبيّ صلى الله عليه وآله أنْ يستخلف عليًّا كان يخاف أنْ يشقّ ذلك على جماعةٍ من أصحابه، فأنزل الله تعالى هذه الآية تشجيعًا له على القيام بما أمره بأدائه**» [2].

- (**صادعًا بالنذارة**): و(صادعًا) حالٌ من ضمير (بلّغ)، وهو من الصّدع، بمعنى الإظهار، وهذا المضمون مرجعيّته القرآنيّة نلحظها في قوله تعالى: ﴿**فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ**﴾[3]، يقول المفسرِّ ابن عاشور: «والصدع الجهر والإعلان، وأصله الانشقاق، ومنه انصداع الإناء، أي انشقاقه. فاستعمل الصدع في لازم الانشقاق وهو ظهور الأمر المحجوب وراء الشيء المنصدع، فالمراد هنا الجهر والإعلان. وما تؤمره هو الدّعوة إلى الإسلام»[4].

و(**النذارة**): أي التخويف والتحذير من غضب الله ، وهذا جزءٌ من مهام النبي صلى الله عليه وآله الرساليّة، وهذه الوظيفة واضحة المعنى في القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿**إِنَّمَا أَنتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ**﴾ [5]، أي إنّك يارسول الله صلى الله عليه وآله منذرٌ "لهم،

[١] فاضل علي القزويني (ت:١٣٦٧هـ)، حياة الزهراء عليها السلام بعد أبيها الرسول صلى الله عليه وآله، ص١٠٦، ظ: ناصر مكارم الشيرازي، الزهراء عليها السلام خير النساء، ص١٥٧.

[٢] الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ٥٣٤/٣، المجلسي، بحار الأنوار، ٢٥٠/٣٧.

[٣] سورة الحجر، الآية: ٩٤.

[٤] تفسير التحرير والتنوير، ٧٠/١٣.

[٥] سورة الرعد، الآية: ٧. وفي معنى (الهادي) فإنّ للمفسرين آراء في المقصود منه، إلاّ إنّهم أجمعوا عند ذكر هذه الآراء على الرأي الذي يرى أنّ المراد بالهادي هو الإمام علي عليه السلام، وقد ذكروا في ذلك تفسير ابن عباس إذ قال: «وضع رسول الله صلى الله عليه وآله يده على صدره فقال: «أنا المنذر» ثم أومأ إلى منكب علي رضي الله عنه وقال: «أنت الهادي يا علي بك يهتدي المهتدون من بعدي»». ظ: الرازي، تفسير مفاتيح الغيب، ١٢/١٩، وابن كثير وإنْ أنكر هذا الحديث، لكنّه ذكر تفسيراً عن طريق الجنيد (ت:٢٩٨هـ) يقول الهادي هو علي بن أبي طالب، ظ: تفسير القرآن العظيم، ٤٩٩/٢، وعن الإمام محمد الباقر عليه السلام قال: « رسول الله=

تنذرهم بأسَ الله أن يحلّ بهم على شركهم»[1].

- (**مائلاً عن مدرجة المشركين**): أي إنّ رسول الله ﷺ مبتعدًا عن طريق المشركين، ومذهبهم ومسلكهم، مترفعًا بسموّ أخلاقه، وعظيم دينه عن مجاراة أخلاقهم المنحرفة وعاداتهم السيّئة، فهو ﷺ معرضٌ عنهم، وعن سخريتهم واستهزائهم. وهذا البيان من السيّدة الجليلة عليها السلام مرجعيته القرآنيّة واضحةٌ باهرة، قال تعالى: ﴿**فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ**﴾[2]، إذ إنّ «الإعراض عن المشركين هنا بمعنى الإهمال»[3].

رابعًا: قالت السيّدة الزهراء عليها السلام: «**داعيًا إلى سبيل ربّه بالحكمة والموعظة الحسنة**»[4]، وهي في محل بيان صفات النبي الخاتم ﷺ وجهده الرسالي في تبليغ تعاليم السماء بسلاح المنطق والدليل والبرهان، وهذا تعبيرٌ واقعيٌّ عن التزام النبي ﷺ بأمر السماء في أسلوب الدعوة، وقد مثّل لهذا القدوة الحسنة في الأخلاق العالية، وهذا المعنى واضحٌ في قوله تعالى: ﴿**ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ**﴾[5].

وهذه الكلمات القرآنيّة التي ذكرتها السيّدة الزهراء عليها السلام على قصر حروفها تحمل معاني عميقةً ومهمّةً لابدّ أنْ يتحلّى بها كلّ داعيةٍ إلى الدِين الحقّ، وتمثّل كذلك مكارم الأخلاق الحميدة، لهذا وجدنا من المناسب في هذا المقام الوقوف

ﷺ المُنذر، وعلي الهادي، والله ما ذهبتَ منا وما زالتَ فينا إلى الساعة». المجلسي، بحار الأنوار، ٤/٢٣، وعلقّ العلامة محمد حسين الطباطبائي قائلاً: «أقول والرواية تشهد على ما قدّمناه أنّ شمول الآية لعلي عليه السلام من الجرى وكذلك يجرى في باقي الأئمّة، وهذا الجرى هو المراد ممّا ورد أنّها نزلت في علي عليه السلام». الميزان في تفسير القرآن، ٣٢٨/١١.

[١] الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ٥٣/١٦.

[٢] سورة الحجر، الآية: ٩٤.

[٣] ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ١١٨/٨.

[٤] المجلسي، بحار الأنوار، ٥٨٤/٢٩.

[٥] سورة النحل، الآية: ١٢٥.



على بيانها على النحو الآتي[1]:

١ - (**الحكمة**): إصابة الحقّ بالعلم والنقل، فالحكمة من الله تعالى: معرفة الأشياء وإيجادها على غاية الإحكام، ومن الإنسان: معرفة الموجودات، وفعل الخيرات[2].

وهي بهذا بمعنى العلم والمنطق والاستدلال، وهي في الأصل بمعنى (المنع)، وقد أطلقت على العلم والمنطق والاستدلال لقدرتها على منع الإنسان من الفساد والانحراف.

فأوّل خطوةٍ على طريق الدعوة إلى الحقّ هي التمكّن من الاستدلال وفق المنطق السليم، أو النفوذ إلى داخل فكر الناس، ومحاولة تحريك عقولهم وإيقاظهم، كخطوةٍ أولى في هذا الطريق.

٢ - **الموعظة الحسنة**: وهي الخطوة الثانية في طريق الدعوة إلى الله، بالاستفادة من عملية تحريك الوجدان الإنساني، وذلك لما للموعظة الحسنة من أثرٍ دقيقٍ وفاعلٍ على عاطفة الإنسان وأحاسيسه، وتوجيه مختلف طبقات الناس نحو الحقّ.

قال الراغب الأصفهاني (ت:٤٢٥هـ): الوعظ: زجرٌ مقترنٌ بتخويف[3]، وقال الجرجاني: الموعظة هي التي تُلينّ القلوب القاسية، وتُدمع العيون الجامدة، وتُصلح الأعمال الفاسدة[4].

[١] ظ: ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ٣٧٠/٨، ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٧٣١/٢.

[٢] ظ: الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص١٢٦.

[٣] ظ: المصدر نفسه، ص٥٢٧.

[٤] ظ: الجرجاني، كتاب التعريفات، ص٣٠٥.

وفي الحقيقة فإنّ (الحكمة) تستثمر البُعد العقلي للإنسان، و(الموعظة الحسنة) تتعامل مع البُعد العاطفي له.

إن تقييد (الموعظة) بقيد (الحسنة) لعله إشارةٌ إلى أنّ النصيحة والموعظة إنّما تعمل عملها في الطرف المقابل الموجَّه له إذا خلت من أيّة خشونةٍ أو استعلاءٍ وتحقيرٍ ونحو ذلك ممّا يثير فيه حسّ العناد واللجاجة وما شابه ذلك؛ فكم من موعظةٍ أعطت عكس ما كان يؤمل منها بسبب أسلوب طرحها الذي يُشعر الطرف المقابلَ بالحقارة والإهانة، كأن تكون الموعظة أمام الآخرين، ومقرونةً بالتحقير، أو يستشم منها رائحة الاستعلاء في الواعظ، فتأخذ الطرف المقابل العزة بالإثم ولا يتجاوب مع تلك الموعظة. لكن يترتب الأثر الإيجابي العميق للموعظة على المتلقّي إذا كانت (حسنة).

خامسًا: وقالت الصديقة الزهراء عليها السلام: «**يكسر الأصنام، وينكث الهام، حتّى انهزم الجمع وولّوا الدبر، حتّى تفرّى[1] الليل عن صبحه، وأسفر الحقّ عن محضه، ونطق زعيم الدين، وخرست شقاشق[2] الشياطين، وطاح[3] وشيظ النفاق[4]، وانحلّت عقد الكفر والشقاق**»[5].

ونلحظ هنا أنّ السيّدة الزهراء عليها السلام ما زالت تصف مهام النبي الخاتم صلى الله عليه وآله وسلم في تبليغ الرسالة السماويّة، ثم نجدها قد انعطفت من حيث أسلوب النبي صلى الله عليه وآله وسلم في تبليغ الدعوة؛ فبعد أنْ كان أسلوبه (الحكمة والموعظة الحسنة) تحوّل الى أسلوب الشدّة والحزم ومنه القتال!

[١] تفرّى: أي انشق، يقال تفرّى الليل عن صبحه.

[٢] الشقاشق: جمع شِقْشِقَة بالكسر- وهي شيء كالرئة يخرجها البعير من فيه إذا هاج.

[٣] طاح: هلك وسقط.

[٤] الوشيظ بالمعجمتين: الرذل والسّفلة ... وفي بعض النسخ: الوسيط بالمهملتين: أشرف القوم نسبًا، وأرفعهم محلاً، وهـو أيضًا مناسب.

[٥] المجلسي، بحار الأنوار، ٥٨٤/٢٩.



وهذا لا يعني وجود تناقضٍ أو تغييرٍ في منهجيّة أسلوب الدعوة بلا حكمةٍ أو سببٍ يلزم هذا التغيير، وذلك أنّ نوع أسلوب الدعوة محكومٌ بالمقام والظرف المتعلّق بالمدعو (الناس)؛ فمتى ما كان منهم الإعراض والعصيان وعدم إعمال العقل والتفاعل مع الحكمة والموعظة الحسنة، ومن ثم التكبر والطغيان لا يكون حينها إلّا المجابهة بالشدّة، وفي الأسلوب أيضًا من الحكمة؛ إذ يكون أسلوب الدعوة متغيّرًا بتغيّر الظرف والمقام، ولا يكون على وتيرةٍ واحدةٍ، فهذا خلاف الحكمة.

كما ان هذا الأسلوب في الدعوة الذي ذكرته السيّدة الزهراء عليها السلام له مرجعيّته في آيات القرآن الكريم، فهو مقتبس من نهج القرآن في آليات الدعوة، من ذلك قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ**﴾[1]، أي «بالغ في جهادهم والغلظة عليهم حيث اقتضت الحال الغلظة عليهم»[2].

نعم؛ فللجهاد صورٌ عديدةٌ، منها الجهاد باليد، والجهاد بالحجّة والبيان، فمن بارز منهم بالمحاربة فيجاهد باليد، واللسان والسيف والبيان. فمن كان كافرًا محاربًا معاندًا يكون جهاده بالوعظ والإرشاد وبالتهديد والوعيد والقتال، أي إنّ «الجهاد ضد الكفار قد يكون مسلحًا أو غير مسلح»[3]. أمّا من كان ذا منطقٍ وفكرٍ ومذعنًا للإسلام بذمّةٍ أو عهدٍ، فإنه يُجاهد بالدليل والحجّة والبرهان، ويُبين له محاسن تعاليم الإسلام، ومساوئ الشرك والكفر[4].

وأما مَن كان من المنافقين فإنّ التاريخ الإسلامي لم يحدّثنا أنّ النبي الخاتم صلى الله عليه وآله وسلم قد قاتل المنافقين لمجرد نفاقهم، بل كان صلى الله عليه وآله وسلم يحاول كسبهم وإطفاء فتنتهم

[١] سورة التحريم، الآية: ٩.

[٢] ظ: السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ص٣٥٩.

[٣] ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ١٨/٤٦٤.

[٤] ظ: السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ص٣٥٩.

بالطرق السلميّة، وهذا نلحظه في قول الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «**إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يقاتل منافقًا قط إنمّا كان يتألّفهم**»[1]، ويؤكّد هذا المعنى المفسرٌ الشيخ ناصر مكارم الشيرازي في قوله: «إنّ المراد من الجهاد ضد المنافقين إنمّا هو توبيخهم وإنذارهم وتحذيرهم، بل وتهديدهم وفضحهم، أو تأليف قلوبهم في بعض الأحيان»[2].

ويعرِّف المفسِّرون الموعظة الحسنة بأنّها ما في القرآن الكريم من الزواجر والوقائع بالناس، يذكِّرهم بها؛ ليحذروا بأس الله سبحانه[3]. وقالوا عند تفسير الآية: ﴿**فَجَعَلْنَاهَا نَكَالاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِلْمُتَّقِينَ**﴾[4]: أي «أراد بالموعظة هاهنا الزاجر؛ أي: جعلنا ما أحللنا بهؤلاء من البأس والنَّكال في مقابلة ما ارتكَبوه من محارم الله، وما تحيَّلوا به من الحيل، فليحذر المتقّون صنيعهم؛ لئلاّ يصيبَهم ما أصابهم»[5].

إذًا فالموعظة الحسنة هي نوعٌ من أنواع الجهاد، وتعني التذكير والنصح والتخويف والزجر، فهي بهذا تُرادِف التذكير والنصح والإرشاد، ولها أشكالٌ عديدةٌ كما تقدّم، وينسجم أسلوبها مع المقام والظرف.

ممّا تقدّم من كلام السيّدة الزهراء عليها السلام وما تضمّن من ملامح عن أصل النبوة، يستفاد تأكيد أنّ النبوّة أصلٌ من أصول الدين الإسلامي المقدّس، وعلى المسلمين كافة الالتزام بها وصيانتها ورعايتها، لئلاّ تنصدع أركان الرسالة الإسلاميّة، ومن ثَمّ تعود الجاهليّة العمياء إلى ساحة الوجود.

---

[١] المجلسي، بحار الأنوار، ١٦٣/١٩.

[٢] الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ٤٦٤/١٨.

[٣] ظ: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٧٣١/٢.

[٤] سورة البقرة، الآية: ٦٦.

[٥] ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ١٣٧/١.



الخاتمة:

وفي نهاية هذا البحث أحط الرحال في خاتمته لأُدوّن فيها ما اعتقده خلاصاتٍ معرفيةً مستمدّةً من كلام السيّدة الزهراء عليها السلام في حقّ أصل التوحيد، وأصل النبوّة وعلى النحو الآتي:

- إنّ أصل التوحيد لا يمسّ الواقع العقدي القلبي فحسب، بل إنّ السيّدة الزهراء عليها السلام أشارت إلى ملازمات التوحيد، وأثره على السلوك والأخلاق.
- إنّ مقصد السيّدة الزهراء عليها السلام الأعظم من خطبتها، وما فيها من مضامين يكمن في صلاح الفرد والأمّة، وترسيخ القيم، واستنهاض للهمّة حين يصيب جسد الأمة وروحها النكوص والتقهقر.
- وضحّت السيّدة الصدّيقة عليها السلام مكانتها من الوحي، وسموّ مقامها عند صاحب الرسالة، وبهذه المقدّمات كلّها تكون قد مهّدت إلى دفع الارتياب فيما سوف تقوله لمستمعيها من الصحابة، فلا يكون هناك شكّ في كلامها.
- حذّرت السيّدة الزهراء عليها السلام الأمّة من مخالفتها لعهودها ومواثيقها مع نبيّها، ولا يختلف ذلك بوجوده صلى الله عليه وآله وسلم حيًّا بينهم أو بعد موته، حيث إنّ حياة النبيّ بشريعته هي الحياة إلى يوم القيامة.
- الموعظة الحسنة لا تعني فقط الدعوة إلى دِين الله تعالى بأسلوبٍ رقيقٍ وليّن، وإنّما تعني أيضًا الدعوة إلى دِين الله تعالى بالغلظة والحزم حين يكون المعاند متجبرًا متغطرسًا، وهذا من الموعظة الحسنة.
- اتّضح للباحث من خلال البحث أنّ النصّ القرآني وكلام المعصوم عليه السلام، وتوضيح المفسِّر لآيات القرآن الكريم، تُرسم خارطة الفهم للقيم العلميّة والعمليّة لسلوك الناس عامّة.

قائمة المصادر والمراجع:

خير ما نبدأ به: القرآن الكريم

١. ابن عاشور محمّد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، مؤسّسة التاريخ العربي، بيروت، (د.ت).
٢. ابن كثير (ت:٧٧٤هـ)، تفسير القرآن العظيم، دار صبح، بيروت، ط٤، ٢٠٠٧ م.
٣. الجرجاني علي بن محمد (ت:٨١٦هـ)، كتاب التعريفات، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠٣م.
٤. حسن القبانچي الحسيني، شرح رسالة الحقوق للإمام زين العابدين عليه السلام، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٤٠٦هـ.
٥. الراغب الأصفهاني (ت:٥٢٤هـ)، المفردات في غريب القرآن، دار القلم، بيروت، ٢٠٠٤ م.
٦. السعدي عبد الرحمن بن ناصر (ت:١٣٧٦هـ)، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٥ م.
٧. سيّد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط٣٤، ٢٠٠٤م.
٨. الطبري (ت:٣١٠ هـ)، جامع البيان عن تأويل القرآن، دار أحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت).
٩. الطوسي (ت:٤٦٠ هـ)، البيان في تفسير القرآن، تحقيق: أحمد طيب العاملي، الأميرة للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠١٠ م.
١٠. عبد الرحيم بدر، مناهج البحث العلمي، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٨٤م.
١١. العلامة الحلي (ت:٧٢٦هـ)، نهج الحقّ وكشف الصدق، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢م.
١٢. فضل علي القزويني (ت:١٣٦٧هـ)، حياة الزهراء بعد أبيها الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، تحقيق: السيّد أحمد الحسيني، العتبة الحسينيّة المقدّسة، ٢٠١٤ م.
١٣. القرطبي محمد بن أحمد (ت:٦٧١هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: د. مجدي محمد سرور، دار البيان العربي، القاهرة، ٢٠٠٨ م.
١٤. المجلسي (ت:١١١١هـ) محمد باقر، بحار الأنوار، مؤسّسة الوفاء، بيروت، ط٢، ١٩٨٣م.



١٥. المجلسي (ت:١١١١هـ) محمد باقر، شرح الخطبة الكبرى للصديقة الكبرى فاطمة الزهراء، إعداد: أسعد السيد كاظم القاضي، باقيات للطباعة والنشر، قم، ٢٠١٢ م.

١٦. محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، دار الكتاب العربي، بغداد، ٢٠٠٩ م.

١٧. محمد عزّة دروزة (ت:١٩٨٤م)، التفسير الحديث ترتيب السور حسب النزول، دار الغرب الإسلامي، ط٢، ٢٠٠٠ م.

١٨. مهدي صالح سلطان (الدكتور)، خطبة الزهراء ع سيدة النساء - قراءة حديثة وحوار جديد -، قسم الشؤون الفكرية والثقافية، بغداد، ٢٠١٤ م.

١٩. ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، دار احياء التراث العربي، بيروت، ط٢، ٢٠٠٥ م.

٢٠. ناصر مكارم الشيرازي، الزهراء عليها السلام خير نساء العالمين، مكتبة الكوثر، بغداد، ٢٠١٣م.



مدرسة بغداد الكلاميّة

علي حسيني زاده خضر آباد(*)
تعريب : حسن علي مطر

* عضو اللجنة العلمية في كلية القرآن والحديث (كلية كلام أهل البيت عليهم السلام).

الملخّص

بالتزامن مع بداية مدرسة بغداد ـ التي هي تشمل المجتمع الإمامي وغيره ـ حصلت بعض الأحداث والتحوّلات على المستوى السياسيّ والاجتماعيّ والثقافيّ، وكان لهذه التحوّلات من دون شكٍّ بعض التأثيرات في الحقل العقديّ للمسلمين. كما تركت هذه التحوّلات في المجتمع الإمامي ـ بوصفه جزءًا ناشطًا وفاعلاً في المجتمع الإسلامي ـ ولا سيّما في مدينة بغداد العاصمة السياسيّة والثقافية لذلك العصر، تأثيرها أيضًا.

وبغض النظر عن التحوّلات من خارج المجتمع الإمامي، فإنّ الحادثة الأهم في داخل المجتمع الشيعي قد تمثّلت بمرحلة غيبة الإمام المعصوم عليه السلام ، التي بدأت بشكلٍ وآخر مع المدة الكلاميّة للإماميّة، بمحاصرة الأئمّة المعصومين عليهم السلام والتضييق عليهم. وكان هناك مسارٌ قد بدأ في المدرسة الروائيّة الإماميّة ـ ولا سيّما في قم ـ ترك تأثيره في تطوّر المنظومة الكلاميّة للإماميّة.

إنّ مجموع هذه العوامل قد دفع بالمتكلّمين من الإماميّة نحو منظومةٍ جديدة في علم الكلام، وإنّ هذه المنظومة وإنْ تأسّست على أساس منهجِ المتكلّمين المنظّرين في الكوفة، إلاّ أنّها لمّا كانت تتبلور ضمن خصائص زمنيّة ومكانيّة مختلفة، فقد أخذت تنفصل ــ في مدّة زمنيّةٍ امتدّت لقرنين، منذ عصر النوبختيين والمتشيّعين من المعتزلة إلى عصرٍ الشيخ المفيد والسيّد المرتضى ــ شيئًا فشيئًا عن كلام الإماميّة في مرحلة الحضور، سواء في الأسلوب أم المحتوى، وعلى الرغم من جهود المتكلّمين في مدرسة بغداد لوضع مسافةٍ بينهم وبين المعتزلة، فإنّهم أخذوا يتماهون إلى حدٍّ ما مع المنظومة الاعتزاليّة. وبطبيعة الحال فقد كان تأثير بعض هذه العوامل والأسباب أكثر حيث يرقى إلى حدود الضرورة بالنسبة إلى المتكلّمين، وبعضها الآخر على نحو أقل.

الكلمات المفتاحية

﴿الإماميّة، الخطاب المعتزلي، مدرسة بغداد، المدرسة الكلاميّة﴾

The school verbal of Bagdad

Ali Husseini Kuthar
Arabizations: Hassan Ali Mutar

Abstract

In conjunction with the beginning of the school of Bagdad, goes beyond from the imamate society. Occurred some events and transformations politically, socially, and culturally. And this had without any doubt some effect on the belief domain of Muslims. And has also left this transformations in Islamic imamate as an active player part in the Islamic community. Especially in the city of Bagdad the political, and culture capital in that time. Its effect is obvious, no matter of the transformations from the outside the imamate socity, the most important event inside Shia society consisted in the stage of occultation of the Imam Masoom, which start in one way or another with the verbal phase of imams by restrict imams Masoom , and narrowing on them, as it was in the verbal narrative for imamates. Especially in Qum. It has started a path that left an effect on the development the verbal imamate system. The overall of these elements make the imamate speakers toward a new system in the speech science, this system even it stablished on the method of theoretical speakers, although it was taking the shape in different spatial and temporal characteristic, it started separate in a span of time goes for two centuries, from the era of the Nawbakhteen and the Shia newcomers from Mutazilites till the time of al- Shaikh al-Mufid and al- Sayeed al-Muratdha. Gradually about the speech of imamate in the present phase, whether in the style or in the content, despite of the efforts of speakers in the school of Baghdad to put a distance between them and Mutazilites. They are begging adapt to somehow with Mutaziltіes system. Obviously there was an effect some of these elements and more reasons which rise up to necessity to the speakers and some of them are less.

Keywords: Imami, Mu'tazili discourse, Baghdad school, theological school

مدخل:

بعد أفول المدرسة الكلاميّة في الكوفة في أواخر القرن الثاني للهجرة، وبعد فترةٍ امتدّت لعقود[1]، استعاد كلام الإماميّة نشاطه وحيويّته مرّة أخرى بالتدريج منذ بداية الغيبة الصغرى. فبالإضافة إلى مشاهير المتكلّمين من النوبختيين[2]، عمد المعتزلة المتشيّعون ـ من أمثال: ابن قِبَة الرازي، وابن مملك، والمتكلّمون الإماميّة الأقل شهرةً من أمثال: أبي الأحوص البصري، وابن جبرويه[3] ـ إلى تأسيس المدرسة الكلاميّة في بغداد من خلال تأليف الكتب الكلاميّة، وتدريس التلاميذ، وتقديم منظومةٍ كلاميّةٍ جديدةٍ على نمط كلام الإماميّة[4].

وقد بلغت هذه المدرسة الكلاميّة الإماميّة ذروة ازدهارها في عصر الشيخ المفيد والسيّد المرتضى، وحافظت على هيمنتها على كلام الإماميّة على مدى قرونٍ من الزمن. وبنظرةٍ عامّةٍ وبمعزلٍ عن اختلاف التيارات المؤثّرة والفاعلة في صلب هذه المدرسة فيما بينها، يمكن القول: إنّ هذه المدرسة الكلاميّة كانت تتضمن بعض الاختلافات في الأسلوب والمحتوى عن المدرسة السابقة للإماميّة

---

[١] انظر: سبحاني، محمد تقي، كلام إمامية: ريشه ها ورويش ها (كلام الإماميّة: الجذور والفروع)، مجلة: نقد ونظر، العدد: ٦٥، ص ٢٨ ـ ٣٠، ١٣٩١ هـ ش. (مصدر فارسي).

[٢] انظر: إقبال، عباس، خاندان نوبختي (بنو نوبخت)، ص ٩٦ ـ ١٤٠، كتابخانه طهوري، طهران، ١٣٥٧ هـ ش. (مصدر فارسي).

[٣] للمزيد من التعرف على المتكلّمين المغمورين والمجهولين من الإماميّة في هذه العصر من مدرسة بغداد، انظر: موسوي تنياني، سيد أكبر، متكلمان ناشناخته امامي بغداد از غيبت صغرا تا دوران شيخ مفيد (المتكلّمون المجهولون من الإماميّة في مدرسة بغداد منذ عصر الغيبة الصغرى إلى مرحلة الشيخ المفيد)، مجلة: نقد و نظر، العدد: ٦٦، ص ٦٠ ـ ٧٨، ١٣٩٠ هـ ش. (مصدر فارسي).

[٤] انظر: حسيني زاده خضر آباد، سيد علي، كلام إماميه پس از دوران حضور نخستين واگرائي ها (كلام الإماميّة بعد حضور أوائل المتراجعين)، من هذه السلسلة. (مصدر فارسي).

في الكوفة، وقدّمت منظومةً كلاميّةً جديدةً، وفي نهاية المطاف ومن خلال التقليل في المعارف العميقة للإماميّة، قرّبتها من مدرسة الاعتزال[1]. بيد أنّ هذا لا يعني أنّ كلام الإماميّة في مدرسة الكوفة كان مجرد كلامٍ نقليّ فاقد للتنظير. بل إنّ التنظير في مدرسة بغداد الكلاميّة، كان استمرارًا للتيار التنظيري للمتكلّمين في المدرسة الكلاميّة لعصر الحضور (مدرسة الكوفة)، وهناك كثيرٌ من نقاط الشبه والاشتراك بينهما[2].

إنّ التيّار العقلي والتنظيريّ بين الإماميّة لم يكن ظاهرةً مستحدثةً، فإنّ علم الكلام في الأساس يعني الدفاع العقلاني عن المعتقدات الدينيّة[3]، وقبل ذلك في القرن الثاني للهجرة كان يُعدّ المتكلّمون المنظّرون في مدرسة الكوفة ـ في قبال تيّار المحدّثين وتيار المحدّثين المتكلّمين ـ تيّارًا عقلانيًّا[4]. بيد أنّ المتكلّمين في ذلك العصر من خلال عرض نظريّاتهم على الإمام المعصوم عليه السلام، كانوا على الدوام يضعون أنفسهم في دائرة حكم نصّ الإمام عليه السلام [5]. وبعبارةٍ أخرى: إنّ المتكلّمين المنظّرين في الكوفة كانوا يفكّرون ضمن إطارٍ محدّد، وعلى أساس الأحاديث والمعارف التي يحصلون عليها من مصدر الوحي، ويعملون على

[1] انظر: حسيني زاده خضر آباد، سيد علي، نوبختيان در رويارويي با متكلمان معتزلي و امامي (النوبختيون في مواجهة المتكلّمين المعتزلة والإماميّة)، مجلة: نقد ونظر، السنة السابعة عشرة، العدد: ٦٧، ص ١٧ ـ ٢٢، ١٣٩١ هـ ش. (مصدر فارسي).

[2] انظر: صبحي، أحمد محمود، في علم الكلام، ج ١، ص ١٦ ـ ١٨، دار النهضة العربيّة، بيروت، ١٤٠٥ هـ.

[3] انظر: المصدر أعلاه.

[4] انظر: سبحاني، محمد تقي، كلام إمامية: ريشه ها ورويش ها (كلام الإماميّة: الجذور والفروع)، مجلة: نقد ونظر، العدد: ٦٥، ص ٢٧، ١٣٩١ هـ ش؛ أقوام كرباسي، أكبر، مدرسه كلامي كوفه (مدرسة الكوفة الكلاميّة)، مجلة: نقد و نظر، العدد: ٦٥، ص ٤٧، ١٣٩١ هـ ش. (مصدران فارسيان).

[5] انظر: الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج ١، ص ١٧١ ـ ١٧٤، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، ١٤٠٧ هـ؛ الشيخ الصدوق (ابن بابويه)، محمد بن علي، اعتقادات الإماميّة، ص ٤٣، مؤتمر ألفيّة الشيخ المفيد، ١٤١٤ هـ.

التنظير في المعارف، وفي الحقيقة فإنّ تنظيرهم كان تفكيراً نصيًّا، وهو السلوك الذي كان يؤمن في ضوء المعرفة الخاصّة بالإماميّة بالتبيين العقلاني للمعتقدات الدينيّة في ضوء النصّ المقدّس، ويعمل على تحقيقه.

إنّ هذا الإطار والنموذج في كلام الإماميّة، قد اتّجه في بغداد بالتدريج نحو الاعتزال، إلى الحدّ الذي أخذت معه المعارف الوحيانيّة تؤدّي في الغالب دور المؤيِّد، بدلاً من أنْ يكون لها دورٌ حاسمٌ ومحوريٌّ في هذا الشأن[1].

وفي ذلك العصر كان المحدّثون من الإماميّة ـ عبر تذرّعهم بالروايات المأثورة عن الأئمّة المعصومين عليهم السلام في ذمّ الكلام والمتكلّمين ـ بصدد تحديد نشاطهم، وفي المقابل كان المتكلّمون يقولون بأنّ الروايات المذكورة ناظرةٌ إلى الشرائط والأشخاص، ويعتقدون أنّه لا ينبغي عدّها مانعًا يحول دون التنظير، والدفاع العقلاني عن التراث الوحياني[2].

ولا بدّ من التذكير بأنّ التيار الكلامي للإماميّة ـ الأعمّ من تيّار المحدّثين المتكلّمين، وتيار المتكلّمين المنظّرين ـ كان على الدوام منذ بداية التبلور والتأسيس يؤمن بالحجيّة الاستقلاليّة للعقل[3]. وفي الحقيقة فإنّ التطوّر الذي حدث في بغداد هو الاتجاه نحو حجيّة العقل المتأصّل[4] الذي لم يكن له كثيرٌ

[١] انظر: أقوام كرباسي، أكبر، مدرسه كلامي كوفه (مدرسة الكوفة الكلاميّة)، مجلة: نقد ونظر، العدد: ٦٥، ص ٤٧ ـ ٤٨. (مصدر فارسي).

[٢] انظر: الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، تصحيح الاعتقادات، ص ٦٨ ـ ٧٣، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، قم، ١٤١٣ هـ؛ سبحاني، محمد تقي، كلام إمامية: ريشه ها ورويش ها (كلام الإماميّة: الجذور والفروع)، مجلة: نقد ونظر، العدد: ٦٥، ص ٢٧، ١٣٩١ هـ ش. (مصدر فارسي).

[٣] انظر: سبحاني، محمد تقي، كلام إمامية: ريشه ها ورويش ها (كلام الإماميّة: الجذور والفروع)، مجلة: نقد ونظر، العدد: ٦٥، ص ٢١ ـ ٢٦، وص ٢٧، ١٣٩١ هـ ش. (مصدر فارسي).

[٤] للتعرّف على ماهية العقل المتأصّل، انظر: رضائي، محمد جعفر، جايگاه عقل در كلام اماميه در مدرسه كلامي بغداد (منزلة العقل في كلام الإماميّة في المدرسة الكلاميّة في=

من الأتباع في المدرسة الكلاميّة الإماميّة في الكوفة. وبعبارةٍ أخرى: إنّ نقطة امتياز الكلام الأوّل للإماميّة تكمن في التفكير العقدي في دائرة العقل والوحي بنحوٍ متزامنٍ. وبعد العبور من مرحلة الفترة والركود ومع شيءٍ من التغيير مال بشكلٍ أكبر نحو العقلانيّة. إنّ معطى هذا الاختلاف في الأنظار هو آراءٌ متفاوتةٌ صدرت عن هاتين المدرستين في حقل التفكير الدِّيني.

لقد عمد كاتب السطور في مقالةٍ أخرى إلى بحث المسار التراجعي للمتكلّمين في مدرسة بغداد عن مسار كلام الإماميّة الأوائل في مختلف المسائل الكلاميّة. ويمكن مشاهدة هذا التطوّر الفكري في مسائل من قبيل: المعرفة، والتوحيد، والصفات، ومنزلة العقل والوحي والعلاقة بينهما، والاستطاعة، والإيمان، والأسماء والأحكام، والنبوّة والقرآن، وأحكام الأئمّة، والمعاد وحتى مباحث لطيف الكلام أيضًا[1]. من اللازم التذكير بأنّ هذه التطوّرات في مدرسة بغداد لم تحدث فجأةً ودفعةً واحدةً، بل قطعت مسارًا تكامليًّا طويلاً منذ بداية الغيبة الصغرى وصولاً إلى أفول مدرسة بغداد، حيث كان هذا التطوّر في مختلف المسائل الكلاميّة يواجه منعطفاتٍ كثيرةً من الصعود والهبوط، فلا يمكن تقييمه في التفكير الكبير للمتكلّمين في مدرسة بغداد على نسقٍ واحد[2].

بغداد)،مجلة: تحقيقات كلامي، العدد: ٤، ص ١٥ ـ ٢١، ١٣٩٣ هـ ش. (مصدر فارسي).

[١] انظر: حسيني زاده خضر آباد، سيد علي، كلام إماميه پس از دوران حضور نخستين واگرائي ها (كلام الإماميّة بعد حضور أوائل المتراجعين)، من هذه السلسلة. (مصدر فارسي).

[٢] انظر: حسيني زاده خضر آباد، سيد علي، كلام إماميه پس از دوران حضور نخستين واگرائي ها (كلام الإماميّة بعد حضور أوائل المتراجعين)، من هذه السلسلة؛ حسيني زاده خضر آباد، سيد علي، مقايسه انديشه هاي كلامي نوبختيان و سيد مرتضى (مقارنة الأفكار الكلاميّة للنوبختيين والسيد المرتضى)، مجلة: نقد ونظر، العدد: ٦٦، ص ١٤٧ ـ ١٦٢؛ حسيني زاده خضر آباد، سيد علي، مقايسه انديشه هاي كلامي نوبختيان و شيخ مفيد در بستر ميراث كلاميه و معتزله (مقارنة الأفكار الكلاميّة للنوبختيين والشيخ المفيد في دائرة التراث الكلامي للإمامية والمعتزلة)، مجلة: تحقيقات كلامي، العدد: ٢، ص ٨٧ ـ ١١٤. (مصادر فارسيّة).

لقد سعت هذه الدراسة إلى بحث ومناقشة خلفيّات تبلور المنظومة الكلاميّة الجديدة للإماميّة في الرقعة الجغرافيّة لبغداد وعلل ذلك، والأسباب الخارجيّة والداخلية المؤثّرة في هذا التطوّر الكلامي (الإعراض عن المنظومة الكلاميّة لمدرسة الكوفة، وتقديم منظومةٍ كلاميّةٍ مختلفةٍ في مدرسة بغداد). ولا بدّ من الالتفات إلى أنّ هذا التطوّر ليس ناظرًا إلى ذات معارف الدِين التي تشتمل على جوهرٍ وحيانيّ، بل هي تغييراتٌ قد حصلت في تفكير علماء الدِّين على المدى الزمني الطويل، وهي ليست مقدّسةً، وغير معصومةٍ من الخطأ، وهذا الأمر من لوازم تأريخيّة علم الكلام[1].

ولمّا تقدّم بحث أسباب أفول المدرسة الكلاميّة في الكوفة في دراسةٍ مستقلةٍ[2]؛ فسيجري الاعتماد على معطيات تلك الدراسة، وتُعدّ تلك النتائج في هذه المقالة مسألةً مفروغًا منها؛ ولذلك سوف نحجم عن الدخول التفصيلي في بيانها وإثباتها. وعلاوة على ذلك لا بدّ من إضافة هذه النقطة، وهي أنّ كلّ واحدٍ من الأسباب الآتية لا تؤدّي دور العلّة التامّة في التطوّر التاريخي لفكر الإماميّة، وربما لو نُظر إلى هذه الأسباب في حدّ ذاتها، لأمكن العثور على أثرٍ لها في مدرسة الكوفة أيضًا؛ ولكن عندما يُنظر إليها منضمّةً إلى الأسباب الأخرى، فإنّ تأثيرها في هذا المسار سوف يكون ملموسًا. كما أنّ حجم تأثير كلّ واحدٍ من هذه العوامل والأسباب في هذا المسار والبيان الدقيق لشواهده، يحتاج إلى دراساتٍ وأبحاثٍ مستقلّةٍ نأمل أنْ تحظى باهتمام المحقّقين والباحثين في هذا المجال.

---

[١] انظر: حنفي، حسن، تاريخمندي دانش كلام (تأريخيّة علم الكلام)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: محمد مهدي خلجي، مجلة: نقد ونظر، العدد: ٩، ص ٣٧ ـ ٥٧. ١٣٧٥ هـ ش.

[٢] انظر: نعيم آبادي، حسين، علل افول مدرسه كوفه (أسباب أفول مدرسة الكوفة)، مجلة: كلام أهل بيت، العدد الأول، ١٣٩٤ هـ ش؛ جستارهائي در مدرسه كلامي كوفه (أبحاث في مدرسة الكوفة الكلاميّة). (مصدر فارسي).

أفول مدرسة الكوفة

كانت المدرسة الكلاميّة النشطة والحيوية في الكوفة[1]، قد أفلت، وفقدت بريقها ونشاطها لبعض الأسباب قبل ظهور مدرسة بغداد بعدّة عقود، من تلك الأسباب الضغوط السياسيّة التي كانت تمارسها سلطات الدولة العبّاسيّة، ووضع المتكلّمين في جانب الأقليّة من المجتمع الشيعي الإمامي، وحداثة علم الكلام، والأخطاء الفكريّة في تنقيح الأبحاث الكلاميّة، وفي نهاية المطاف التعقيدات والصعوبات الذاتيّة لعلم الكلام، هذه الأمور كلّها قد تسبّبت بتحلل قوّة المتكلّمين في مدرسة الكوفة، وعزلتهم في المجتمع الشيعي الإمامي[2].

إنّ مجموع هذه الأسباب والعناصر، ولا سيّما منها أخطاء بعض المتكلّمين في هذه المدرسة في تفسير الفكر الكلامي للأئمّة المعصومين عليهم السلام وتقريره، كانت قد تسبّبت بتشويه سمعة المتكلّمين الإماميّة في هذه المدرسة بين المجتمع الفكري للمسلمين، بل حتى بين المجتمع الشيعي والمذهب الإمامي[3]. وقد كانت هذه المسألة من العوامل والأسباب المؤثّرة في إعراض المتكلّمين من الإماميّة ـ بعد مرحلة الفترة ـ عن المنظومة الكلاميّة لمدرسة الكوفة، وتأسيس منظومةٍ كلاميّةٍ جديدةٍ.

وعلى الرغم من أنّ ابن الراوندي قد شمّر عن ساعديه من أجل الدفاع عن

[١] للتعرف على المزيد بشأن مدرسة الكوفة، انظر: أقوام كرباسي، أكبر، مدرسه كلامي كوفه (مدرسة الكوفة الكلاميّة)، مجلة: نقد ونظر، العدد: ٦٥، ص ٣٨ ـ ٩٠، ١٣٩١ هـ ش. (مصدر فارسي).

[٢] انظر: نعيم آبادي، حسين، علل افول مدرسه كوفه (أسباب أفول مدرسة الكوفة)، مجلة: كلام أهل بيت، العدد الأول، ١٣٩٤ هـ ش. (مصدر فارسي).

[٣] انظر: سبحاني، محمد تقي، كلام إمامية: ريشه ها ورويش ها (كلام الإماميّة: الجذور والفروع)، مجلة: نقد ونظر، العدد: ٦٥، ص ٢٩، وص ٢٧، ١٣٩١ هـ ش؛ نعيم آبادي، حسين، علل افول مدرسه كوفه (أسباب أفول مدرسة الكوفة)، مجلة: كلام أهل بيت، العدد الأول، ١٣٩٤ هـ ش. (مصدران فارسيّان).

التفكير الكلامي للمتكلّمين في الكوفة ـ ولا سيّما منهم هشام بن الحكم ـ في مواجهة المعتزلة[1]، إلا إنّ جهوده لبعض العلل والأسباب ـ ومن بينها اتّهام الراوندي بالزندقة ـ لم تكن مؤثّرةً بنحوٍ كبير. وربّما أمكن القول: إنّ تأليف ابن الراوندي لكتاب (فضيحة المعتزلة)، قد أدّى إلى مزيدٍ من العداوة والحقد والشحناء من قبل المعتزلة تجاه التيّار الكلامي في مدرسة الكوفة؛ إذ نشاهد في كتاب (الانتصار) للخيّاط المعتزلي هجومًا مفرطًا من قبله على هذه المدرسة الكلاميّة[2].

إنّ هذه التُهَم الموجّهة إلى مشاهير المتكلّمين في الكوفة كانت من السعة بحيث نجد حتّى النوبختيين الذين عمدوا بأنفسهم إلى اختيار بعض أفكار المتكلّمين في مدرسة الكوفة، وبذلوا بعض الجهود والمساعي من أجل بيان وشرح رؤية هشام بن الحكم في خصوص الاستطاعة؛ ممّا يشعر في ظاهره بالجبر[3]، نجدهم قد عمدوا في مباحث التوحيد والصفات إلى نقل التُهَم الموجّهة ضدّ المتكلّمين في الكوفة، وليس هناك شاهدٌ يُشير إلى دفاعهم عن المتكلّمين في مدرسة الكوفة فيما يتعلّق بهذه الأبحاث. وقد كانت تقريرات النوبختيين تشكّل ـ على الدوام ـ مستمسكًا لخصوم الإماميّة في إثبات التُهَم الموجّهة ضدّ المتكلّمين

[١] انظر: ميرزائي، عباس، ابن راوندي ودفاع از انديشه كلامي كوفه (ابن الراوندي ودفاعه عن الفكر الكلامي في الكوفة)، مجلة: تحقيقات كلامي، العدد: ٤، ص ١٣٥ ـ ١٤١. (مصدر فارسي).

[٢] على الرغم من فقدان كتاب (فضيحة المعتزلة) لابن الراوندي، بيد أنّه يمكن الوقوف على شواهد هذه المسألة في ردود الخيّاط على ابن الراوندي تحت عنوان (الانتصار والردّ على ابن الراوندي الملحد)؛ إذ نقل فيه بعض عبارات ابن الراوندي.

[٣] انظر: سبحاني، محمد تقي؛ وحسيني زاده خضرآباد، آراي متكلمان نوبختي در ميتنه مدرسه كوفه وبغداد (آراء المتكلّمين النوبختيين في المدّة الفاصلة بين مدرسة الكوفة وبغداد)، مجلة: نقد ونظر، العدد: ٦٦، ص ١٠ ـ ١١، ١٣٩١ هـ ش؛ حسيني زاده خضرآباد، نوبختيان در رويارويي با متكلمان معتزلي وامامي (النوبختيّون في مواجهتهم مع المتكلّمين من المعتزلة والإماميّة)، مجلة: نقد ونظر، العدد: ٦٦، ص ١٦ ـ ٢٢. (مصدران فارسيّان).

في مدرسة الكوفة[1].

إنّ تهمة التشبيه والتجسيم التي نسبت في المصادر إلى عددٍ قليلٍ من المتكلّمين الإماميين في الكوفة، قد تمّ تضخيمها في دائرة الشائعات الصادرة عن المعتزلة، وكتّاب المقالات على مرّ الزمان، فتمّ ـ في مستهلّ تأسيس مدرسة بغداد الكلاميّة ـ اتّهام جميع الإماميّة المتقدّمين في التوحيد والصفات[2]. وفي حوارٍ بين السيّد المرتضى، وأستاذه الشيخ المفيد، نشاهد بوضوح صورةً عن هذا المناخ السلبي تجاه الكلام والمتكلّمين الإماميّة في عصر الحضور. وقد أشار السيّد المرتضى إلى هذه الظاهرة، بقوله: "إني لا أزال أسمع المعتزلة يدّعون على جميع أسلافنا [من الإماميّة]: أنّهم كانوا مُشبِّهة. وأسمع المُشبِّهة من العامة يقولون مثل ذلك" [في مورد الإماميّة في عصر حضور الأئمة عليهم السلام أيضًا]. وقد طلب من أستاذه الشيخ المفيد أنْ يعمل على إبطال هذا الاعتقاد الخاطئ مستندًا إلى التراث الروائي المأثور عن الإماميّة.

واللافت أنّ السيّد المرتضى يستطرد بعد ذلك ويقول: "وأرى جماعةً من أصحاب الحديث من الإماميّة يطابقونهم على هذه الحكاية، ويقولون: إنّ نفي التشبيه إنّما أخذناه من المعتزلة! فأحبّ أن تروي لي حديثًا يبطل ذلك". فقال [الشيخ المفيد في الجواب]: "هذه الدعوى كالأولى. ولم يكن في سلفنا ـ رحمهم الله ـ من يدين بالتشبيه من طريق المعنى". وأضاف قائلاً: إنّ التراث الروائي الإمامي يخلو من جميع أنواع التشبيه، بل على العكس من ذلك فإنّ روايات الإماميّة في رفض التشبيه أكثر من أن تحصى، ولكنه في الوقت نفسه يقرّ

[١] انظر: القاضي عبد الجبار المعتزلي، تثبيت دلائل النبوّة، ج ٢، ص ٥٥١، دار المصطفى، القاهرة؛ ابن تيمية، عبد الحليم، بيان تلبيس الجهميّة في تأسيس بدعهم الكلاميّة، ج ١، ص ٤٠٩ ـ ٤١١، مطبعة الحكومة، مكة المكرّمة، ١٣٩٢ هـ.

[٢] انظر: حسيني زاده خضر آباد، سيد علي، كلام إماميه پس از دوران حضور نخستين واگرائي ها (كلام الإماميّة بعد حضور أوائل المتراجعين)، من هذه السلسلة. (مصدر فارسي).

بأنّ هشام بن الحكم وأصحابه قد وقعوا في مطبّ التشبيه اللفظي بوساطة قولهم: (جسم لا كالأجسام).

ويذهب الشيخ المفيد إلى الاعتقاد بأنّ هشام بن الحكم قد تراجع لاحقًا حتى عن هذا المقدار من التجسيم اللفظي أيضًا، وأنّه ليس هناك أساسٌ للتهَم الأخرى المنسوبة إليه[1]. كما أنّ السيّد المرتضى بدوره قد انتقد التُهم التي وجهها المعتزلة إلى هشام بن الحكم، وعدّها من مختلقاتهم، وحتى اتّهامه بالتجسيم اللفظي عدّه ناشئًا من كلامٍ لهشامٍ في سياق الجدل مع المعتزلة[2]. وبطبيعة الحال فإنّه في جدالٍ داخل البيت الشيعي يشن هجومًا لاذعًا على بعض المتكلّمين الشيعة، من أمثال: الفضل بن شاذان، ويونس بن عبد الرحمن[3]. وكان لهذه الاتّهامات في سائر الحقول الأخرى، هذا النهج والأسلوب أيضًا[4].

إنّ مجموع هذه التُهَم والشائعات الخارجيّة والداخليّة، قد أدّى بالمتكلّمين من الإماميّة في عصر الغيبة الصغرى إلى عدم الاهتمام الكبير بالمتكلّمين في عصر الحضور، وألّا يستهلكوا طاقاتهم في بيان آرائهم الدقيقة التي كانت لبعض الأسباب ناقصة، بل وغير صحيحةٍ أحيانًا. ولم يكن هناك سوى بيانٍ عامٍّ ولا سيّما في عصر الشيخ المفيد والسيد المرتضى؛ إذ كانت هناك بعض المساعي والجهود من أجل دفع هذه التُهَم عن المتكلّمين الإماميّة في عصر الحضور، وكان ذلك أمرًا ضروريًا ولازمًا في الفضاء الجدلي والنقاش مع المتكلّمين المعتزلة. وعلى الرغم من هذا الدفاع، فإنّ هذين المتكلّمينِ الإماميينِ الكبيرينِ لم يذكرا

[١] انظر: الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، الحكايات، ص ٧٧ ـ ٨٠، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، قم.

[٢] انظر: السيّد المرتضى، الشافي في الإمامة، تحقيق: السيد عبد الزهراء الحسيني، ج ١، ص ٨٣ ـ ٨٧، مؤسّسة الإمام الصادق، طهران، ١٤١٠ هـ.

[٣] انظر: السيّد المرتضى، رسائل الشريف المرتضى، ج ٣، ص ٣١١، دار القرآن الكريم، قم، ١٤٠٥ هـ.

[٤] انظر: الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، الحكايات، ص ٨٣ ـ ٨٤.

في كتبهم الواصلة إلينا سوى قليلٍ من الآراء الكلاميّة الخاصّة بالمتكلّمينَ الشيعة في عصر الحضور، أو عملوا على شرحها وبيانها وجعلها مفهومةً بشكل منهجي، ولم يقدّموا تلك الآراء إلى المجتمع الشيعي إلّا في بعض الموارد النادرة، ومن خلال تبسيطهم وتقليلهم للمعارف الإماميّة السامية، تماهوا في بعض الأفكار مع المعتزلة[1].

ويضاف إلى التُهَم التي يكيلها المعتزلة والكتّاب المختصّون بتاريخ الفرق، وغيرها من عوامل عدم الاهتمام بالمتكلّمين الإماميّة في عصر الحضور، التعاطي الإصلاحي من قبل الأئمّة الأطهار عليهم السلام، تجاه بعض الأفكار الخاطئة للمتكلّمين الإماميّة في مدرسة الكوفة، الذي تجلّى في روايات الإماميّة، وانتشر بنحوٍ متزامنٍ مع تأسيس المدرسة بغداد الكلاميّة في المصادر الروائيّة إلإماميّة، فيمكن العثور على في هذه المصادر، على روايات ذمّ بشأن هشام بن الحكم على نطاقٍ واسعٍ[2]، وبشأن سائر المتكلّمين الآخرين من مدرسة الكوفة بنحوٍ أقلّ[3]. إن روايات الذمّ هذه ـ على الرغم من وجود كثيرٍ من الروايات الصادرة الأخرى عن الأئمّة الأطهار عليهم السلام في مدح هؤلاء المتكلّمين[4] ـ كانت مؤثّرةً في الرؤية السلبيّة تجاه علم الكلام، وفي مرتبةٍ أدنى في الإعراض عن المتكلّمين في مدرسة

[١] انظر: پاكتچي، أحمد، دائره المعارف بزرگ اسلامي، واژه اماميه (دائرة المعارف الإسلاميّة الكبرى، مدخل الإماميّة)، ج ١٠، ص ١٦٤، انتشارات دائرة المعارف بزرك اسلامي، طهران، ١٣٨٠ هـ ش؛ حسيني زاده خضر آباد، سيد علي، كلام إماميه پس از دوران حضور نخستين واگرائي ها (كلام الإماميّة بعد حضور أوائل المتراجعين)، من هذه السلسلة. (مصدران فارسيّان)

[٢] انظر: الشيخ الصدوق (ابن بابويه)، محمد بن علي، التوحيد، ص ٩٧ ـ ١٠٤، انتشارات جامعة المدرسين، قم، ١٣٩٨ هـ ش؛ الشيخ الصدوق (ابن بابويه)، محمد بن علي، الأمالي، ص ٢٧٧، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٠ هـ.

[٣] الشيخ الصدوق (ابن بابويه)، محمد بن علي، التوحيد، ص ١١٣ ـ ١١٥؛ الشيخ الصدوق (ابن بابويه)، محمد بن علي، الأمالي، ص ٢٧٧.

[٤] انظر: السيّد المرتضى، الشافي في الإمامة، ج ١، ص ٨٥ ـ ٨٦.

الكوفة على المدى القصير في الحدّ الأدنى[1].

ونتيجة لذلك نجد حتى بعض المفكّرين في مدرسة قم الكلاميّة ـ وهم ورثة المحدّثين المتكلّمين من مدرسة الكوفة ـ لم يكونوا يحتفون بالتيّار الكلامي للكوفة ولا سيّما متكلّمهم الكبير، ونعني به هشام بن الحكم، ومن هنا كانت تصدر عنهم بعض الردود على هذا الاتجاه[2].

الخصائص المختلفة لمدرسة بغداد والكوفة

لا شكّ في تأثير الخصائص البيئيّة في الاتجاه الفكري لمدرسةٍ ما، وأنّ الحاضنة لتبلور كثير من المسائل الفكريّة ونوع الإجابات، تختلف حتى في مرحلةٍ زمنيّةٍ وفي مكانين مختلفين من حيث الخصائص. إنّ الرقعة الجغرافيّة المختلفة لمدارس الكوفة وقم وبغداد ليست عديمة التأثير في الاتجاهات المختلفة لهذه المدارس؛ من ذلك أنّ بيئة قم حيث جميع السكان فيها ينتمون إلى المذهب الإمامي، ويذعنون للروايات، تختلف عن بيئة بغداد؛ حيث الشيعة هناك يعيشون صراعًا فكريًّا مستمرًا مع خارج المذهب، ممّا أدّى إلى تبلور مدرستين فكريتين للإماميّة في مدّة زمنية متقاربة. وفي صلب المدرسة الروائيّة لقم، كان لأشخاصٍ من أمثال الشيخ الكليني وابن بابويه ـ بسبب علوّ شأنهم في مدينة الريّ التي كانت موضعًا لعرض أفكار المدارس الكلاميّة، وكذلك تردّدهم على مدينة بغداد ـ توجّهًا كلاميًّا أكثر وضوحًا بالقياس إلى سائر علماء قم.

كما يمكن لنا أنْ نرى بعض الفروق بين بيئة بغداد وبيئة الكوفة أيضًا، مع اختلافٍ عن الفروق بين بيئة قم وبغداد، وهو أن القرب البيئي بين هذين المدينتين

[1] انظر: الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، تصحيح الاعتقادات، ص ٦٨ ـ ٧٣، ١٤١٣ هـ.

[2] انظر: الطالقاني، السيد حسن، مدرسه كلامي قم (المدرسة الكلاميّة في قم)، مجلة: نقد ونظر، العدد: ٦٥، ص ٧٠ ـ ٧١، ١٣٩١ هـ ش. (مصدر فارسي).

(الكوفة وبغداد) أكبر كما هو واضح. وربما كان هذا الاختلاف البيئي في حدّ ذاته قد شكّل حاضنةً لتبلور حلقات المناظرة المهمّة والخالدة لكثيرٍ من المفكّرين الكوفيين من الإماميّة من أمثال: هشام بن الحكم وغيره، في بغداد، حيث كان يتمّ فيها طرح مسائل وموضوعاتٍ أعمّ من علم الكلام[1].

ومن بين هذه الاختلافات بين الكوفة وبغداد، هي المركزيّة السياسيّة لبغداد. وعلى الرغم من أنّ الكوفة كانت تحظى بنوعٍ من المركزيّة السياسيّة قبل تأسيس بغداد، فإنّه قبل النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة بقليل، تمّ بناء بغداد بوصفها عاصمةً للدولة العبّاسيّة بأمرٍ من هارون الرشيد، فخسرت الكوفة مركزّيتها السياسيّة. إنّ الحُكّام في بغدادٍ كانوا يدافعون عن إقامة المناظرات العقليّة، وكانت جميع النِحَل الفكريّة في هذه المدرسة قد أقامت لنفسها كرسيًّا للتنظير بدعمٍ تحصل عليه من قبل الحُكّام من حينٍ إلى آخر[2]، ولقد تمّ العمل على ترجمةٍ الكتب اليونانيّة والإيرانيّة وغيرها، ووضعت في متناول أيدي الباحثين والعلماء، وإثر ذلك أُسّست مكاتبات كبرى زاخرةٌ بتلك الترجمات[3].

وإنّ الشيعة كانوا من أهم المجتمعات المذهبيّة التي تسكن في مدينة بغداد، وكانوا عُرضةً لهذه الآراء[4]. ومن ناحية أخرى فإنّ بغداد ـ خلافًا للكوفة التي كانت مدينةً قائمةً في عصر الصحابة وقد سكنت فيها القبائل المسلمة ـ كانت مدينةً تواجد فيها أتباع الديانات المختلفة، مثل: النصارى واليهود والصابئة، على نطاقٍ

[١] انظر: المسعودي، علي بن الحسين، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق: أسعد داغر، ج ٣، ص ٣٧٠ ـ ٣٧٥، دار الهجرة، قم، ١٤٠٩ هـ؛ الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، الفصول المختارة، ص ٥١، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، قم.

[٢] انظر: متز، آدم، تمدن اسلامي در قرن چهارم هجري (الحضارة الإسلاميّة في القرن الهجري الرابع)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: علي رضا ذكاوتي قراكزلو، ص ٢١٩ ـ ٢٣٨، انتشارات أمير كبير، طهران، ١٣٨٨ هـ ش.

[٣] انظر: المصدر السابق، ص ٢٠١ ـ ٢٠٤.

[٤] انظر: المصدر السابق، ص ٨٥.



واسعٍ، بل كان لهم نفوذٌ حتى في المناصب السياسيّة والثقافيّة العُليا؛ لذا عملوا على نشر عقائدهم في هذه المدينة بين المتكلّمين المسلمين[1]. يضاف إلى ذلك أنّ عقائد وأفكار الزردشتيين والمانويين والهندوس والفلاسفة، منتشرةٌ في هذه المدينة أيضًا. وكان يتمّ طرح هذه الأفكار ممزوجةً بالفلسفة والاتّجاه العقلي[2].

وكان كلّ واحدٍ من المتكلّمين المسلمين ـ ومن بينهم العلماء الشيعة الإماميّة ـ يرى أنّ من واجبه مواجهة هذه الأفكار ضمن إطارٍ منهجيٍّ ناجعٍ؛ ألا وهو منهج التمسّك بالعقلانيّة، ويمكن رؤية ظهور ذلك في آثار المتكلّمين من الإماميّة والمعتزلة على نطاقٍ واسع. ويمكن الوقوف على المثال الواضح لهذه المسألة في التقارير الواصلة إلينا في كتاب (الآراء والديانات) لمؤلّفه أبو محمد النوبختي، حيث تعرّض فيه بأسلوبٍ استدلاليّ وعقليّ إلى تتبّع جذور آراء الأديان والمذاهب غير الإسلاميّة، مثل: الفلاسفة والمنجّمين والهندوس والزردشتيين والمانويين[3]. وبطبيعة الحال فإنّ هذه الظروف والخصائص كانت موجودةً في مدرسة الكوفة أيضًا، وإنْ على نحوٍ أقلّ ممّا هي عليه في بغداد بكثير، ولم تكن على هذا المستوى من الظهور الواضح؛ ومن هنا فإنّ بعض الباحثين قد عدّ هذه المسألة (مواجهة عقائد الديانات الأخرى ومناقشتها) في الأساس من أسباب ظهور علم الكلام بين المسلمين[4]. ولا شك في أنّ هذا العامل كان له ظهورٌ أكبر في عصر تبلور مدرسة بغداد، سواء من الناحية الكميّة أم الكيفيّة.

[١] انظر: عيد نفيسة، محمود محمد، أثر الفلسفة اليونانيّة في علم الكلام الإسلامي حتى القرن السادس الهجري، ص ٣٣ ـ ٣٨، دار النوادر، دمشق، ١٤٣١ هـ.

[٢] انظر: متز، آدم، تمدن اسلامي در قرن چهارم هجري (الحضارة الإسلاميّة في القرن الهجريالرابع)، ص ٤٧ ـ ٧٤؛ عيد نفيسة، أثر الفلسفة اليونانيّة في علم الكلام الإسلامي حتى القرن السادس الهجري، ص ٥٠ ـ ٦١، وص ٤٣١ ـ ٤٣٢.

[٣] انظر: الملاحمي الخوارزمي، محمود، المعتمد في أصول الدين، تحقيق وتقديم: ويلفرد مادلونغ، ص ٥٥٣، و٥٩٩، و٦٠١، و٦٣١ ـ ٦٨٢، و٧٥٧ ـ ٧٧٤، و٧٨٩، و٨٠٧، و٨١٥ ـ ٨٢٣، مركز پژوهشي ميراث مكتوب، طهران، ١٣٩٠ هـ ش.

[٤] انظر: صبحي، أحمد محمود، في علم الكلام، ج ١، ص ٣٠ ـ ٣٢، ١٤٠٥ هـ.

والاختلاف الآخر بين بيئة مدرسة الكوفة وبغداد، يتمثّل في حجم حضور المعتزلة في هاتين المدرستين وكيفيّته؛ فعلى الرغم من الحضور الصارخ والدائم للمعتزلة في الكوفة، فإنّ مدرسة الكوفة ـ خلافًا لمدرستَي بغداد والبصرة ـ لم تكن تعرف بوصفها مدرسةً للمعتزلة أبدًا. وفي هذا البين تتضاعف أهميّة مدرسة بغداد في مرحلة تبلور المدرسة الفكريّة للإماميّة وحضورها هناك؛ إذ بالإضافة إلى حضور المدرسة الاعتزاليّة في بغداد، كان هناك حضورٌ جادٌّ ومؤثّرٌ للأفكار والمفكّرين المعتزلة البصريين في إطار المذهب البهشمي والإخشيدي في هذا العصر في بغداد أيضًا[1]. ويمكن مشاهدة ظهور ذلك في الاتّجاه المختلف للشيخ المفيد والسيد المرتضى، في التماهي مع هاتين المدرستين الاعتزاليتين[2].

وأخيراً فإنّ الاختلاف المهمّ الآخر بين الكوفة وبغداد، يكمن في عدم وجود مدرسة روائيّة قويّة للإماميّة في بغداد ـ في بداية تأسيس هذه المدرسة الكلاميّة ـ بخلاف الكوفة. لا شكّ في أنّ الحضور القوي لمدرسةٍ روائيّةٍ يمكنه أنْ يقلّل من العقلانيّة المفرطة من خارج النص. لكنّ هذا لا يعني عدم وجود حضورٍ لتيّارٍ روائيّ للإماميّة في بغداد، بل مرادنا هو عدم وجود مدرسةٍ روائيّةٍ قويّةٍ للإماميّة في أجواء بغداد في عصر الغيبة الصغرى[3].

لا شكّ في أنّ مجموع هذه الأسباب والعوامل البيئيّة كان مؤثّرًا في الحضور المختلف لكلام الإماميّة في هذه المدينة، ويمكن الادّعاء بنحوٍ عامّ أنّه كلما تجلّت هذه الأوضاع في بيئة مدرسةٍ إماميّةٍ، كان الاتّجاه العقلاني هو الأقوى، وكلّما قلّ هذا المقدار كان التيّار الروائي النصّي هو الأقوى، ويمكن مشاهدة

[١] انظر: مكدرموت، مارتن، انديشه هاي كلامي شيخ مفيد (الأفكار الكلاميّة للشيخ المفيد)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: أحمد آرام، ص ٧ ـ ٨، انتشارات دانشگاه طهران، ١٣٧٢ هـ ش.

[٢] انظر: المصدر أعلاه، ص ٦٩، وص ٥٢٢.

[٣] انظر: موسوي تنياني، سيد أكبر، جريان حديثي اماميه در بغداد (التيار الروائي للإماميّة في بغداد)، من هذه السلسلة. (مصدر فارسي).

ظهورذلك في المدارس الإماميّة الثلاثة في كلٍّ من الكوفة وقم وبغداد[1].

غيبة الإمام المعصوم

لقد تزامن تأسيس مدرسة بغداد مع بداية غيبة الإمام المعصوم عليه السلام. فكانت هذه المسألة في غاية الأهميّة؛ لأنّها تحدّ من وصول الإماميّة إلى الإمام عليه السلام، ولأنّها تلقي بأعباء هداية مجتمع الإماميّة على عاتق العلماء الشيعة مباشرة. إنّ الابتعاد عن الإمام وإنْ كان قد حدث بشكلٍ وآخر قبل أعوامٍ من بداية الغيبة الصغرى، بسبب التضييق على الأئمّة المعصومين عليهم السلام وحبسهم، بيد أنّ الغيبة الصغرى ـ والأهم منها الغيبة الكبرى ـ كانت هي البداية الرسميّة لمسار إرجاع الإماميّة وإحالتهم إلى علماء الدِّين، وقد ظهر التأثير النفسي لهذه المسألة في هذه المرحلة. فحتى ما قبل الغيبة، كان أصحاب الأئمّة عليهم السلام يرجعون إليهم عند أدنى المطبّات المعرفيّة، وكان الأئمّة عليهم السلام بالنسبة لهم يمثلون فصل الخطاب في الدعاوى الاعتقاديّة؛ ومن هنا فقد كانت فرص التفكير خارج النصّ محدودةً بالنسبة إلى علماء الإماميّة.

كانت النصوص الموجودة في عصر الغيبة ـ التي قدّم المتكلّمون في بغداد قراءةً مختلفةً عنها في بعض الموارد، بل تم التقليل من حجّيّتها واعتبارها بوساطة نقدها من الناحية السنديّة في موارد أخرى[2] ـ تمثّل حدًّا وثغرًا للمتكلّمين العقلانيين. وكانت نتيجة هذا السلوك ظهور اتّجاه انتقائيّ وانتقاديّ لتطبيق بعض الروايات الاعتقاديّة وتوظيفها، يمكن رؤيته بوضوحٍ في تفكير المتكلّمين

[١] أقوام كرباسي، أكبر، مدرسه كلامي كوفه (مدرسة الكوفة الكلاميّة)، مجلة: نقد ونظر، العدد: ٦٥، ص ٤٤ ـ ٦٢، ١٣٩١ هـ ش؛ الطالقاني، السيد حسن، مدرسه كلامي قم (المدرسة الكلاميّة في قم)، مجلة: نقد ونظر، العدد: ٦٥، ص ٦٧ ـ ٨٨، ١٣٩١ هـ ش. (مصدران فارسيّان).

[٢] انظر: الشيخ المفيد، محمّد بن محمد بن النعمان، تصحيح الاعتقادات، ص ٤٩ ـ ٥٠، وص ٥٤ ـ ٥٨، وص ٦٠ ـ ٦٣، ١٤١٣ هـ؛ السيّد المرتضى، رسائل الشريف المرتضى، ج ٣، ص ٣٠٩ ـ ٣١١، ١٤٠٥ هـ.

البغداديين[1].

وبعبارةٍ أخرى: إنّ المتكلّم الإمامي ـ كما سبق أنْ أشرنا في المقدّمة ـ يؤمن على الدوام بحجيّة العقل سواء في عصر الحضور أم في عصر الغيبة، غاية ما هنالك أنّ الإمام عليه السلام في عصر الحضور يعمل على إثارة عقله، ومن هنا فإنّه يحدّ من تفكيره؛ خلافًا لما عليه الحال في مرحلة الغيبة، حيث يكتفي المتكلّم باستدلاله العقلي. ومن هنا فقد كان كلام الإماميّة رهنًا بحضور الإمام المعصوم عليه السلام، وهذه المسألة في حدّ ذاتها تُعدّ من أهم أسباب اختلاف المدرسة الكلاميّة في بغداد عن المدرسة الكلاميّة في الكوفة. يمكن القول: على الرغم من أنّ الاتجاه والأسلوب الذي كان ينتهجه المتكلّمون في مدرسة بغداد حتى عصر الشيخ المفيد ـ في الحدّ الأدنى ـ هو مواصلة أسلوب المتكلّمين في مدرسة الكوفة؛ وهو التأكيد على حاجة العقل إلى الوحي[2]، بيد أنّه بالنظر إلى الأوضاع المختلفة بين مرحلتَيْ حضور الإمام المعصوم وغيبته عليه السلام؛ حيث كانت كلتا هاتين المدرستين تنشط فيهما، فإنّ اختلاف الأفكار التي تمّ تقديمها تنشأ من التوظيف المختلف لهذا الأسلوب في كلام الكوفة وبغداد، الذي هو رهنٌ بحضور الإمام المعصوم عليه السلام وغيبته.

ومن بين تداعيات غيبة الإمام المعصوم عليه السلام في تاريخ كلام الإماميّة، هو الاهتمام الجادّ من المتكلّمين الإماميّة بحجيّة الإجماع مرورًا على الإعراض عن حجيّة أخبار الآحاد في دائرة التفكير؛ إذ إنّ غياب الإمام قد عمل على تحديد جزءٍ من المصادر المعرفيّة للإماميّة. فلم يكن هناك بدّ من استفادة الإماميّة من مصادر أخرى، من قبيل: الإجماع والتأكيد على مصادر مثل العقل، في سعي منهم إلى

[١] انظر: اعتصامي، عبد الهادي، چگونگي مواجهه شيخ مفيد با ميراث حديثي اماميه (كيفية تعامل الشيخ المفيد مع التراث الروائي للإمامية)، مجلة: نقد ونظر، العدد: ٢، ص ٨٣ ـ ١٠٢، سنة ١٣٩١ هـ ش. (مصدر فارسي).

[٢] انظر: الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، أوائل المقالات، ص ٤٤ ـ ٤٥، مهرجان ألفيّة الشيخ المفيد، قم.

تعويض هذا الأمر[1].

ومن ناحية أخرى فإنّه مع بداية غيبة الإمام المعصوم عليه السلام، أضحت مسألة الغيبة محور هجوم المتكلّمين من سائر الفرق الأخرى على الإماميّة[2]؛ مماّ جعل متكلّمي الإماميّة يعدّون الإجابة عن الشبهات الخاصّة بغَيبة الإمام مسألة في غاية الأهميّة، ويضعونها أعلى سلّم أولوياتهم، إذ ألّف النوبختيّون، والشيخ المفيد، والسيد المرتضى، والطوسي كُتبًا وردودًا في حقل الإجابة عن شبهات المخالفين في هذا الشأن[3].

إنّ الإماميّة الذين كانوا يرون هويتهم وكينونتهم في الدفاع عن مسألة الإمامة، قد عمدوا ـ من أجل تخفيف حدّة المواجهة مع المعتزلة ـ إلى التغاضي عن كثيرٍ من اختلافاتهم مع المعتزلة في الحقول الأخرى. ويمكن رصد بعض الأمثلة والنماذج من هذه المسائل في الإرادة الإلهيّة، والعلم الإلهي، والمعرفة، والبداء، والاستطاعة وما إلى ذلك[4]. وأدّى هذا السلوك إلى نوعٍ من تقليل الغور في بعض المعارف العميقة، وتوجيه وتبسيط المعارف ما وراء العقليّة في المدرسة الكلاميّة في بغداد. ومن هنا فإنّ المجتمع الكلامي لأهل السنّة لمّا كان ينظر إلى هذه

[١] انظر: حسيني زاده خضر آباد، سيد علي، مقايسه انديشه هاي كلامي نوبختيان وشيخ مفيد در بستر ميراث كلاميه ومعتزله (مقارنة الأفكار الكلاميّة للنوبختيين والشيخ المفيد في دائرة التراث الكلامي للإماميّة والمعتزلة)، مجلة: تحقيقات كلامي، العدد: ٢، ص ٨٩ ـ ٩١؛ حسيني زاده خضر آباد، سيد علي، مقايسه انديشه هاي كلامي نوبختيان وسيد مرتضى (مقارنة الأفكار الكلاميّة للنوبختيين والسيد المرتضى)، مجلة: نقد ونظر، العدد: ٦٦، ص ١٥٠ ـ ١٥٢. (مصادر فارسيّة).

[٢] انظر: الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، الفصول المختارة، ص ١١٠، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، قم.

[٣] انظر: جاسم حسين، تاريخ سياسي غيبت امام دوازدهم (التاريخ السياسي لغيبة الإمام الثاني عشر)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: السيّد محمد تقي آيت اللهي، ص ٢٣ ـ ٢٨، انتشارات أمير كبير، طهران، ١٣٨٠ هـ ش.

[٤] انظر: حسيني زاده خضر آباد، سيد علي، كلام إماميه پس از دوران حضور نخستين واگرائي ها (كلام الإماميّة بعد حضور أوائل المتراجعين)، من هذه السلسلة. (مصدر فارسي).

التغييرات بوصفها أمورًا غير واقعيّةٍ، كان يصرّ في المجادلة مع الإماميّة على تعاليم الكلام في مدرسة الكوفة بوصفها هي الأفكار والمفاهيم الحقيقيّة للإماميّة[1]. وقد عمد بعض المعتزلة إلى التفريق لاحقًا بين الإماميّة الأوائل، والإماميّة في مدرسة بغداد، وعدّوا أفكار المتأخّرين من الإماميّة متغيّرةً ومتماهيةً مع أفكارهم[2].

إنّ مسألة الغيبة قد استدعت ظهور أبحاث ومسائل جديدة، من قبيل: كيفيّة الانتفاع بالإمام الغائب، وطول عمر الإمام، والنيابة الخاصّة، وأسباب غَيبة الإمام. فكانت تُعدّ هذه الأمور في حينها من المسائل المستحدثة بين الإماميّة، ولم يكن أمام الإماميّة من طريقٍ في بيان هذه الأبحاث والدفاع عنها في مواجهة المخالفين سوى سلوك الأساليبِ الكلاميّة المقبولة من قبل المخالفين، وإنّ من بين أهم هذه الأدوات وأنجعها في ذلك العصر، هي الاستفادة من المنهج العقلي الاعتزالي. إنّ هذا الاضطرار كان بمقدارٍ جعل محدّثًا متكلّمًا مثل الشيخ الصدوق لا يأبى في بحوث الغَيبة عن الخروجِ من الأدلة الروائيّة واستعارة الأدلة من متكلّمين من أمثال: أبي سهل النوبختي، وابن قِبَة[3]. وعلى هذا الأساس يمكن الادّعاء بأنّ غَيبة الإمام المعصوم عليه السلام كانت واحدةً من أهم العناصر والأسباب المؤثّرة في تبلور المنظومة الجديدة للمدرسة الكلاميّة في بغداد.

---

[١] انظر: جعفريان، رسول، مناسبات فرهنگي معتزله وشيعه از آغاز تا شيخ مفيد (العلاقات الثقافية بين المعتزلة والشيعة منذ البداية إلى عصر الشيخ المفيد)، ص ٤٢ ـ ٤٣، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، قم، ١٤١٣ هـ. (مصدر فارسي).

[٢] انظر: القاضي عبد الجبار المعتزلي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٢، ص ٣٧ ـ ٣٩، الدار المصريّة، القاهرة، ١٩٦٢ ـ ١٩٦٥ م؛ القاضي عبد الجبار المعتزلي، فضل الاعتزال، تحقيق: فؤاد سيّد، ص ٣٠٨ ـ ٣٠٩، دار التونسيّة، ١٤٠٦ هـ.

[٣] انظر: ابن بابويه (الصدوق)، محمد بن علي، كمال الدين وتمام النعمة، ج ١، ص ٥١ ـ ١٢٦، انتشارات اسلاميه، طهران، ١٣٩٥ هـ ش.

التحوّلات في التيّار الروائي والحديثي للإماميّة

إنّ من بين أهم تحوّلات المجتمع الإمامي التي يجب الاهتمام بها في تاريخ كلام الإماميّة، إعادة قراءة روايات الإماميّة، وتصحيح الأحاديث ونقدها في المدرسة الروائيّة في قم. وعلى الرغم من أنّ المدرسة الروائيّة في قم كانت وريثةً للمدرسة الروائيّة في الكوفة، فإنّ مشايخ قم لم يكتفوا بنقل الأحاديث فقط، بل قاموا بغربلتها وتنقيتها من الشوائب والنواقص والانحرافات أيضًا؛ ومن هنا فإنّ أحاديث الإماميّة في الكوفة التي كانت مورد طمع الغلاة، الذين بذلوا جهودًا من أجل مزج مختلقاتهم بالتراث الخالص للإماميّة، تم العمل على تنقيتها في مدرسة قم[1]. ويمكن رؤية نماذج من هذه الجهود في كتاب توحيد الصدوق بوضوح[2].

إنّ الكلام النصّي الذي ظهر في مدرسة قم، وبالتزامن مع المدرسة الكلاميّة في بغداد، هو الأقرب إلى التيار العقلي للإماميّة من التيار الحديثي في الكوفة[3]، ويمكن رصد هذه المسألة في الكتب الروائيّة في ذلك العصر؛ فخلافًا لآثارٍ من قبيل: (بصائر الدرجات) التي تشتمل على كثيرٍ من المسائل ما فوق عقلانيّة، فإنّ مؤلّفات أخرى من قبيل الكافي تبدأ بروايات باب العقل، وقد اختار الشيخ الصدوق انتقاء الروايات في كتاب التوحيد على هذا الأساس[4].

---

[١] انظر: سبحاني، محمد تقي، «كلام إمامية: ريشه ها ورويش ها» (كلام الإماميّة: الجذور والفروع)، مجلة: نقد ونظر، العدد: ٦٥، ص ٣٠ ـ ٣١، ١٣٩١ هـ ش. (مصدر فارسي).

[٢] انظر: الطالقاني، السيد حسن، «مدرسه كلامي قم» (المدرسة الكلاميّة في قم)، مجلة: نقد و نظر، العدد: ٦٥، ص ٧٢ وص ٨٥ ـ ٨٨، ١٣٩١ هـ ش. (مصدر فارسي).

[٣] انظر: سبحاني، محمد تقي، عقل گرائي و نص گرائي در كلام اسلامي (العقلانية والنصّية في الكلام الإسلامي)، مجلة: نقد ونظر، العدد: ٣ ـ ٤، ص ٢١٩ ـ ٢٢٠، ١٣٧٤ هـ ش؛ باكتجي، أحمد، دائره المعارف بزرگ اسلامي، واژه اماميه (دائرة المعارف الإسلاميّة الكبرى، مدخل الإماميّة)، ج ١٠، ص ١٦٥؛ الطالقاني، السيد حسن، مدرسه كلامي قم (المدرسة الكلاميّة في قم)، مجلة: نقد ونظر، العدد: ٦٥، ص ٧٣ ـ ٧٤. (مصادر فارسيّة).

[٤] انظر: الشيخ الصدوق (ابن بابويه)، محمد بن علي، التوحيد، ص ١٧، انتشارات جامعة المدرسين، قم، ١٣٩٨ هـ ش.

إنّ الشيخ الكليني ـ تبعًا لعلي بن إبراهيم، وإبراهيم بن هاشم ـ كان له ميلٌ إلى النهج الفكري للمتكلِّمين في الكوفة، ولا سيّما منهم هشام بن الحكم، وقد انتقل التيّار القويّ للكليني إلى بغداد أيضًا، ومن الممكن أنْ يكون قد ترك تأثيره على الاتّجاه العقلي في مدرسة بغداد الكلاميّة[1]. إنّ المتكلّمين في بغداد لم يكونوا يرون أفكارهم متناقضةً كثيراً مع التراث الروائي الذي ينقله القمّيّون ولا سيما تيّار إبراهيم بن هاشم، ومن ثَمّ فإنّهم يعزون بعض الاختلافات المضمونيّة إلى أنّها ناشئةٌ من الفهم الخاطئ من قبل القمّيّين لهذا التراث، ومن بينهم الخطّ الفكري لأحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، الذي كان الشيخ الصدوق يُعدّ الممثّل الرسمي له[2]. والشاهد على ذلك تأليف كتاب (تصحيح الاعتقادات) من قبل الشيخ المفيد، في بيان خطأ فهم الشيخ الصدوق للروايات.

النقطة الأخرى التي ينبغي الالتفات إليها هي أنّ الشيخ الكليني لمّا لم يتدخّل في دائرة فهم الحديث فإنّ الشيخ المفيد لم يصدر عنه كلامٌ لاذعٌ بحقّه، في حين أنّه قد هاجم الشيخ الصدوق. وبعبارةٍ أخرى: إنّه يقبل بدائرة نقل حديث القميّين، ولكنّه لا يتحمّل تدخّلهم في مجال فهم الروايات.

إنّ هذه التحوّلات في التيّار الحديثي للإماميّة أدّى من جهةٍ إلى اتّخاذ أبرز المحدّثين الإماميّين في قم اتّجاهًا كلاميًّا[3]، وأنْ يستفيدوا في كتبهم من تراث المتكلّمين كثيراً[4]، ومن جهةٍ أخرى فإنّ المتكلّمين الإماميّة في بغداد ـ وهم من المحدّثين البارزين ـ لم يكونوا يأبون تعلّم الحديث على يد المتكلّمين القمّيّين،

[١] انظر: الطالقاني، السيد حسن، مدرسه كلامي قم (المدرسة الكلاميّة في قم)، مجلة: نقد ونظر، العدد: ٦٥، ص ٨١ ـ ٨٥، ١٣٩١ هـ.ش. (مصدر فارسي).

[٢] انظر: المصدر أعلاه، ص ٧٦ ـ ٨١.

[٣] انظر: المصدر أعلاه، ص ٧٣ ـ ٧٦.

[٤] انظر: ابن بابويه (الصدوق)، محمد بن علي، كمال الدين وتمام النعمة، ج ١، ص ٥١ ـ ١٢٦، ١٣٩٥ هـ.ش.

وإنّ مُحدِّثي المتكلّمين القمّيّين، من أمثال الشيخ الصدوق والشيخ الكليني، قد نشروا تراثهم الروائي في بغداد من دون أيّ مشكلةٍ تذكر[1]. وحتّى السيّد المرتضى الذي يهاجم المحدّثين من الإماميّة بشدّة، يستثني من ذلك الشيخ الصدوق ووالده[2]. إنّ هذا الأمر إنْ دلّ على شيءٍ، فإنّه يدلّ على التقبّل المتبادل بين القمّيّين والبغداديّين لتراث بعضهما.

وبطبيعة الحال يجب القول في رؤيةٍ أوسع: إنّ التراث الروائي للإماميّة هو الأقرب ـ على الدوام ـ إلى تيّار التنظير العقلي الكلامي من التراث الروائي لأبناء العامّة[3]؛ إذ غاية الاختلاف بين التيّار النصيّ والتيار العقلي الإمامي ـ خلافًا لأهل السنّة ـ تقع في باب العقل النظري، وأمّا في أحكام العقل العملي فيذهب كلا التيّارين إلى الاعتقاد بالحسن والقبح العقلي، ويعدّانه من ذاتيّات الأفعال[4]؛ ومن هنا فإنّ مارتن مكدرموت يرى أنّ المسار الروائي الشيعي الذي سار على نهجه الشيخ المفيد أقرب إلى الاعتزال من المسار الروائي لدى أهل السنّة[5]. والشاهد الآخر على هذا المدّعى هو أنّ المحدّثين المتكلّمين من القمّيّين الذين كتبوا رسائل وكُتُبًا في نقد وردّ الغلاة والقرامطة والجبريين وجماعات الجعفريّة والمحمّدية، ونظائر هؤلاء[6]، ولم يرد عنهم أي نقدٍ ـ صريح في الحدّ الأدنى

[١] انظر: موسوي تنياني، سيد أكبر، جريان حديثي اماميه در بغداد (التيار الروائي للإمامية في بغداد)، من هذه السلسلة. (مصدر فارسي).

[٢] انظر: السيد المرتضى، رسائل الشريف المرتضى، ج ٣، ص ٣١٠ ـ ٣١١، ١٤٠٥ هـ.

[٣] انظر: الجعفري، محمد رضا، الكلام عند الإماميّة: نشأته وتطوّره وموقع الشيخ المفيد منه، مجلة تراثنا، العدد: ٣٠ ـ ٣١، ص ١٥٠ ـ ١٨٢، سنة ١٤١٣ هـ.

[٤] انظر: سبحاني، محمد تقي، عقل گرائي و نص گرائي در كلام اسلامي (العقلانية والنصّية في الكلام الإسلامي)، مجلة: نقد ونظر، العدد: ٣ ـ ٤، ص ٢٢١، ١٣٧٤ هـ ش. (مصدر فارسي).

[٥] انظر: مكدرموت، مارتن، انديشه هاي كلامي شيخ مفيد (الأفكار الكلاميّة للشيخ المفيد)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: أحمد آرام، ص ٦، ١٣٧٢ هـ ش.

[٦] انظر: سبحاني، محمد تقي، كلام إمامية: ريشه ها ورويش ها (كلام الإماميّة: الجذور=

ـ للمتكلمين من الإماميّة في بغداد[1]. وعلى هذا الأساس فإنّ تقابل المدرسة الروائيّة الكلاميّة مع المدرسة الكلاميّة لبغداد، أخفّ بكثير بالقياس إلى التقابل المحدود بين المحدّثين والمحدّثين المتكلّمين في مدرسة الكوفة وقم مع تيّار التنظير العقلي في الكوفة[2].

بالإضافة إلى ذلك يجب التدقيق في أنّ التيّارين الروائي والكلامي للإماميّة ـ خلافًا لمدرسة الكوفة ـ كانا ينشطان في بيئةٍ جغرافيّةٍ واحدة، وكانا في مواجهةٍ دائمةٍ ومستمرة. وبعد الغَيبة الصغرى كان التيّار الكلامي الأصلي للإماميّة في بغدادٍ، والتيّار الروائي الأصلي للإماميّة في قم، فاعلين. وهذه المسافة الجغرافيّة لهذين التيّارين يمكن لها في حدّ ذاتها أنْ تكون عنصرًا مؤثّرًا في التفكير الأكثر تحرّرًا وعقلانيّةً في المدرسة الكلاميّة في بغداد. وبطبيعة الحال فإنّ المحدّثين القمّيّين قد بذلوا جهودًا من أجل نشر روايات مدرسة قم في بغداد. بيد أنّ ثمّة هذه نقطة في غاية الأهميّة، وهي أنّه لا يوجد أيّ تقريرٍ عن مواجهةٍ للشيخ الكليني والشيخ الصدوق وأبيه ـ وقد أقاموا مدّةً طويلةً في بغداد على ما يبدو[3] ـ مع التيّار الكلامي للإماميّة في بغداد.

وبطبيعة الحال من الممكن أنْ يكون الخمود الذي تعرّضت له مدرسة بغداد الكلاميّة في الفترة الفاصلة بين النوبختيّين والشيخ المفيد، قد حدث نتيجةً لنشاط الشيخ الكليني وأمثاله، بيد أنّ إثبات صحّة هذه الفرضيّة وبحث شواهدها يحتاج إلى دراسةٍ مستقلّةٍ. لقد انتشر كتاب الكافي في بغداد، وقد كان الشيخ الكليني

والفروع)، مجلة: نقد ونظر، العدد: ٦٥، ص ٣٢، ١٣٩١ هـ ش. (مصدر فارسي).

[١] انظر: حائري، سيد حسين، دوره شكل گيري تشيع دوازده امامي: واكاوي نقدها و ابهامها (مرحلة تبلور التشيّع الاثني عشري الإمامي: دراسة الانتقادات والإبهامات)، مجلة: نقد ونظر، العدد: ٣، ص ١٦٠ ـ ١٦٤، ١٣٩١ هـ ش. (مصدر فارسي).

[٢] انظر: الطالقاني، السيد حسن، مدرسه كلامي قم (المدرسة الكلاميّة في قم)، مجلة: نقد ونظر، العدد: ٦٥، ص ٧٠ ـ ٧١، ١٣٩١ هـ ش. (مصدر فارسي).

[٣] انظر: موسوي تنياني، سيد أكبر، جريان حديثي اماميه در بغداد (التيار الروائي للإماميّة في بغداد)، من هذه السلسلة. (مصدر فارسي).

يحمل هاجس انتشار الكلام النصّي، ويُحتمل أنْ يكون قد نشر كتابه في بغداد على مدى مدّةٍ زمنيّة تقدّر بما يقرب من عشرين سنة. وقد ذهب والد الشيخ الصدوق إلى بغداد مرارًا، والشيخ الصدوق نفسه قد أقام في بغداد مرّتين في الحدّ الأدنى، وعلى الرغم من أنّه كان شابًا يافعًا، فإنّ هذا الأمر لم يشكل حاجزًا نفسيًّا يحول دون استفادة مشايخ بغداد من علمه والأخذ عنه[1].

وربما لهذا السبب كان الشيخ المفيد يسعى إلى إظهار كلامه متطابقًا مع الروايات، ويعمد في هذا المسار إلى تأويل الروايات أحيانًا، ويذهب السيّد المرتضى إلى أبعد من ذلك، ويشكّك في حجيّة جميع أخبار الآحاد. ومن ناحيةٍ أخرى فإنّ دخول المُحدِّثين القمّيّين إلى بغداد، جعل لأسلوبهم في نقد رجال الحديث تأثيرًا في تهميش الكلام الروائي في بغداد. لقد كان هذا النهج يمثّل رؤيةً ناقدةً إلى رجال الحديث، وهذا الأسلوب نفسه كان يُخضع التراث الروائي في بغداد إلى التساؤل، ويؤسّس لمساحةٍ للتنظير من خارج النصّ، والاستناد في نهاية المطاف إلى العقل المتأصّل بين المتكلّمين في بغداد[2].

المواجهة الاجتماعيّة بين الإماميّة وأصحاب الحديث في بغداد

إنّ من بين أهمّ التحوّلات الاجتماعيّة في هذه المرحلة، الاصطفاف الميداني لأصحاب الحديث في بغداد في قبال الإماميّة، الأمر الذي أدّى إلى مزيدٍ من التماهي بين الإماميّة والمعتزلة. فبعد أنْ حصل المجتمع الشيعي على دعمٍ من الدولة البويهيّة، وظهرت وتبلورت المواسم والمراسم الشيعية، نجد أنّ حشود أهل السنّة من المتأثّرين بالتيّار الروائي قد ثاروا ضدّ الإماميّة بشدّة، وشهدت بغداد إثر ذلك كثيرًا من الاضطرابات. وعلى الرغم من أنّ أصحاب الحديث كانوا في مواجهةٍ دائمةٍ ومستمرةٍ مع الإماميّة، فإنّنا في مرحلة الحضور بسبب انتهاج سياسة التقيّة من قبل الأئمّة الأطهار عليهم السلام، والعزلة السياسيّة المفروضة على

---

[١] انظر: المصدر أعلاه.

[٢] انظر: المصدر أعلاه.

الإماميّة، قلّما كنّا نشاهد المواجهات الميدانيّة ـ بخلاف عصر الغَيبة ـ بين الإماميّة وأصحاب الحديث[1]. ومن ناحيةٍ أخرى فإنّ الهاجس الأهم الذي كان يحمله المعتزلة منذ بداية ظهورهم، هو هاجس المواجهة مع أصحاب الحديث، وكانوا كلّما سنحت لهم الفرصة سدّدوا رميتهم باتجاههم، وفي المقابل كان أصحاب الحديث على الدوام يرون المواجهة مع التيار المعتزلي من أهمّ واجباتهم. ويمكن مشاهدة نماذج من هذه المواجهات في ما عرف بالمحنة والأحداث التي تلت ذلك بوضوح[2].

ونتيجة لهذه الأحداث أصبح الإماميّة في مواجهتهم مع أصحاب الحديث في بغداد، أقرب إلى التيّار المنافس لهم، ونعني بذلك المعتزلة الذين كانوا في تلك الأجواء السياسيّة أكثر تماهيًا مع الإماميّة. وبعبارةٍ أخرى: إنّ العدو المشترك قد عمل على التقريب بين الإماميّة والمعتزلة، كما أنّ المعتزلة في عصر النوبختيّين كانوا يرون أنّ الاختلاف الوحيد بينهم وبين الإماميّة يكمن في موضوع الإمامة[3]. هذا في حين أنّ الأمر كان في عصر الحضور معكوسًا تمامًا؛ إذ كان المتكلّمون من الإماميّة بالتوازي مع نقد أصحاب الحديث في النزعة الظاهريّة ونظريّة الجبر والتشبية، يوجّهون سهام انتقاداتهم الحادّة إلى أفكار المعتزلة، وليس من الجزاف لو قلنا إنّهم كانوا في هذه المواجهة مع المعتزلة أكثر تقدّمًا واندفاعًا من أصحاب الحديث[4].

---

[١] انظر: أمير خاني، علي، مناسبات اماميه واهل حديث در دوران حضور كلام أهل بيت (علاقات الإماميّة وأصحاب الحديث في مرحلة حضور كلام أهل البيت)، من هذه السلسلة.

[٢] انظر: الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ج ٨، ص ٣٧ ـ ٤٤، وص ٧٤ ـ ٨١، دار التراث، بيروت، ١٩٦٧ م.

[٣] انظر: القاضي عبد الجبار المعتزلي، فضل الاعتزال، ص ٢٩١، ١٤٠٦ هـ. وانظر أيضًا: جعفريان، رسول، مناسبات فرهنگي معتزله وشيعه از آغاز تا شيخ مفيد (العلاقات الثقافية بين المعتزلة والشيعة منذ البداية إلى عصر الشيخ المفيد)، ص ٣٧ ـ ٤٤، وص ٧٤ ـ ٨١، ١٤١٣ هـ. (مصدر فارسي).

[٤] انظر: أمير خاني، مناسبات اماميه واهل حديث در بغداد (علاقات الإماميّة وأصحاب=

دفاع السلطة عن الخطاب الاعتزالي

لقد كانت التيّارات السياسيّة في المجتمع الإسلامي مؤثّرةً على الدوام سواء في تبلور المسائل الكلاميّة أم في تطوّر علم الكلام[1]. منذ بداية ظهور الدولة العبّاسيّة حظي الخطاب العقلي المعتزلي بدعمٍ واسعٍ من قبل الحُكّام والخلفاء، وقد بلغ هذا الدعم ذروته في عهد المأمون والمعتصم. لكنّ هذا الدعم من طرفٍ واحدٍ لصالح المعتزلة قد انحسر في عصر المتوكّل، وأخذ بعض الخلفاء العبّاسيّين من أمثال المتوكّل يبذل الدعم لأصحاب الحديث على نطاقٍ واسعٍ، ولكن دارت دورة التاريخ مرّةً أخرى مع وصول البويهيين الزيديّة إلى السلطة في بغداد سنة 334 للهجرة؛ ليحظى المعتزلة ثانيةً بدعم السلطات الحاكمة[2].

إنّ هذا الموضوع إنّما يكتسب أهميّته عندما ندرك أنّ المتكلّمين الكبار من الإماميّة في بغداد، ومن بينهم النوبختيّون، وأسرة السيّد المرتضى، هم من الأُسر السياسيّة التي تولّت المناصب السياسيّة والحكوميّة على الدوام، وإنّ هؤلاء المتكلّمين أنفسهم كانوا يمارسون السياسة، ويحظون بدعمٍ من بعض المسؤولين السياسيّين الكبار، بما في ذلك البلاط العبّاسي وأمراء الدولة البويهيّة[3]. يمكن لهذا الموقع السياسي والاطلاع على التركيبة الثقافيّة للدولة والسلطة، أنْ يُعدّان من الدوافع الكامنة بالقوّة بالنسبة إلى هؤلاء المتكلّمين من الإماميّة في طرح

الحديث في بغداد)، من هذه السلسلة.

[١] انظر: صبحي، أحمد محمود، في علم الكلام، ج ١، ص ٩١ ـ ٩٢، ١٤٠٥ هـ.

[٢] انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: محمد بدران، ج ١، ص ٤٣ ـ ٤٤، انتشارات الشريف الرضي، قم، ١٣٦٤ هـ ش؛ وصبحي، أحمد محمود، في علم الكلام، ج ١، ص ٩١ ـ ٩٢، ١٤٠٥ هـ؛ والخيون، رشيد، معتزلة البصرة وبغداد، ص ٢٣٧، دار الحكمة، لندن، ١٩٩٧ م؛ وأيوب، إبراهيم، التاريخ العباسي، ص ٩٨، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ٢٠٠١ م.

[٣] انظر: إقبال، عباس، خاندان نوبختي (بنو نوبخت)، ص ٩٦ ـ ١٠١، ١٣٥٧ هـ ش؛ حسيني زاده خضر آباد، سيد علي، جايگاه سياسي و اجتماعي سيد مرتضى و خاندان وي (المكانة السياسيّة والاجتماعية للسيد المرتضى وأسرته)، من هذه السلسلة.

وبيان الأفكار العقائديّة للإماميّة في إطار الخطاب الرسمي والمدعوم من قبل الحكم والسلطة. ومن ناحيةٍ أخرى فإنّ النُخب السياسيّة من الإماميّة والأسر الشيعيّة المعروفة في هذا العصر [عصر الغَيبة]، قد دخلوا إلى البلاط العباسي على نطاقٍ واسعٍ بالقياس إلى عصر الحضور، وحصلوا على المناصب السياسيّة العُليا، بحيث أصبحوا جزءًا من السلطة والجهاز الحاكم[1]. إنّ الشواهد تدعم هذا الاحتمال وهو أنّ هؤلاء النُخب من الإماميّة لم يكونوا على ما يبدو يخالفون توجّه المتكلّمين البغداديين في التماهي مع الاتّجاه الثقافي الحاكم، بل كانوا يُعدّون من الداعمين لهذا النهج أيضًا[2].

سيطرة الخطاب المعتزلي

الأمر الآخر الذي ظهر في الفضاء الثقافي للمجتمع الإسلامي في ذلك العصر، هو هيمنة الخطاب المعتزلي وسلطته على المتكلّمين. فمع بداية القرن الثاني للهجرة وبالتزامن مع انطلاق الأبحاث الكلاميّة بشكل جادّ بين المسلمين، أخذ المتكلّمون المنظّرون من الإماميّة يمارسون تنظرياتهم بنحوٍ متواكبٍ مع متكلّمي معتزلة، وكانوا يناظرونهم في الإنتاجيّة على المستوى العلمي، بل كانوا يمثّلون الكلام الإسلامي في كلا التيّارين[3]. ولكن بالتزامن مع مرحلة فترة كلام الإماميّة وأوائل تأسيس المدرسة الكلاميّة الإماميّة في بغداد، تمكّن المعتزلة ـ مستفيدين من الموقع السياسي والثقافي الذي حصلوا عليه منذ عهد المنصور

[١] انظر: صادقي كاشاني، مصطفى، دولتمردان شيعه در دستگاه خلافت عباسي (رجال الدولة الشيعة في سلطة الخلافة العباسية)، ص ٨٧ ـ ١٨٧، وپژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامي، ١٣٩٠ هـ.ش. (مصدر فارسي).

[٢] انظر: القاضي التنوخي، أبو علي محسن بن علي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة،ج١، ص ٣٩٨، عبود الشالجي، بيروت، ١٣٩١ هـ.

[٣] انظر: المسعودي، علي بن الحسين، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق: أسعد داغر، ج ٣، ص ٣٧٠ ـ ٣٧٥، ١٤٠٩ هـ؛ والشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، الفصول المختارة، ص ٥١.



العباسي إلى عصر المأمون والمعتصم ـ من تدوين علم الكلام وتفصيله على مذاقهم.

إنّ تبلور أهمّ التيّارات الفكريّة للمعتزلة كان على يد أشخاص، من أمثال: أبي الهذيل العلاّف، والنظّام، والجاحظ، وأبي علي الجبّائي، وأبي هاشم الجبّائي (من معتزلة البصرة)، وبشر بن المعتمر، وجعفر بن حرب، وجعفر بن مبشر، وأبي القاسم البلخي (من معتزلة بغداد). وكذلك إنتاج أكثر الآثار الاعتزاليّة، من بين التحوّلات التي طرأت على تاريخ كلام المعتزلة في تلك المرحلة. لقد تمكن المتكلّمون من المعتزلة في المدرستين البصريّة والبغداديّة من عرض منظومتهم الكلاميّة المدوّنة على المجتمع الإسلامي في حقل علم الكلام، وثبّتوا أسلوبهم ومنهجهم في هذه المرحلة ـ التي شهدت غياب التنظير من قبل التيّارات المنافسة الأخرى ـ بوصفهما المنهج والأسلوب الوحيدين المقبولين في علم الكلام[1].

إنّ هذا الحضور الأوحد للمعتزلة الذي تزامن مع ممارسة الضغوط ضد الشيعة، وإلى حدٍّ ما ضدّ أصحاب الحديث، هو الذي أدّى إلى أنْ تكتسب التركيبة الداخليّة للكلام الإسلامي صبغةً اعتزاليّةً؛ فمنذ تلك المرحلة وما تلاها على مدى ما يقرب من قرنين من الزمن، كلّما ورد الحديث عن الكلام أو المتكلّمين على لسانٍ أو بقلمٍ، انصرف الذهن إلى المعتزلة فقط، وكأنّ علم الكلام قد ارتبط بهذه الجماعة[2]. وكذلك فإنّ المعتزلة قد تمكنّوا من تثبيت الكلام وأسلوبهم الكلامي بوصفه علمًا (علم الكلام)؛ لذا فإنّ المتكلّمين من الإماميّة في مدرسة بغداد وجدوا أنفسهم أمام منظومةٍ اسمها (علم الكلام) بما يشتمل عليه من القواعد (الاعتزاليّة) المحدّدة، التي لم تكن تخلو من الخلط والخطأ.

[١] انظر: صبحي، أحمد محمود، في علم الكلام، ج ١، ص ١٨٧ ـ ٢٥٨، ١٤٠٥ هـ.

[٢] انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: محمد بدران، ج ١، ص ٤١ ـ ٤٤، ١٣٦٤ هـ ش؛ وسبحاني، محمد تقي، عقل گرائي و نص گرائي در كلام اسلامي (العقلانية والنصّية في الكلام الإسلامي)، مجلة: نقد ونظر، العدد: ٣ ـ ٤، ص ٣٠، ١٣٧٤ هـ ش. (مصدر فارسي).

وهكذا فإنّ الإماميّة في بغداد ـ التي كانت من القلاع العلميّة للمعتزلة ـ حيث كانوا بصدد الانطلاق في نشاطهم العلمي وبيان أفكارهم الكلاميّة، وجدوا أنفسهم يخوضون في مدرسةٍ كلاميّةٍ تمّ ترسيخ دعائمها في غيابهم؛ ولذلك لم يكن في مقدورهم أنْ يتجاوزوا التركيبة المعروضة في مدرسة الاعتزال مرّةً واحدة، وأنْ يقدّموا أفكارهم ضمن منظومةٍ مختلفة، ومن هنا فإنّهم لم يجدوا بدًّا ـ في بعض الأساليب وتبعًا لها حتى في بعض الأفكار التي لم يكونوا يعدّونها جوهريّةً ـ من الاستفادة من المنظومة التي تمّ تثبيتها وأضحت هي السائدة في ذلك العصر، وهي المنظومة الاعتزاليّة.

وفي الواقع فإنّ حقيقة الأمر هي أنّ هذا الأسلوب كان بالنسبة إلى جميع الفرق التي تسعى إلى بيان ذاتها في المضمار الثقافي لذلك العصر، مسارًا لا مفرّ منه؛ إذ في الفضاء الثقافي لهذه المرحلة، كان الخطاب العقلي المعتزلي هو الحاكم، وإنّ بيان جميع أنواع المفاهيم الاعتقاديّة والدفاع عنها كان يجب تقديمه ضمن هذه المنظومة من الخطاب الكلامي. إنّ الشاخص الحقيقي لتقييم العقلانيّة ومقدار تأثّرها بالاعتزال، هو المضمون والمحتوى المقدّم من قبل المتكلّمين من مختلف الفِرَق في هذا العصر، وليس إطار المحتوى الذي يجب أنْ يكتسب صبغة الخطاب الغالب لا محالة. ومن هنا نرى أنّ المتكلّمين من الإماميّة في هذا العصر، يقولون إنّهم إنّما قبلوا بأكثر المفاهيم الإماميّة وحيانيّة ـ من قبيل: الرجعة، والبداء، وغيرهما، ممّا لا يستند إلى دليلٍ عقليّ باعترافهم ـ اعتمادًا على الروايات الواردة في هذا الشأن فقط[1]. وكذلك فإنّهم يحجمون عن إطلاق الألفاظ في بعض الموارد التي لا يوجد فيها مانعٌ عقليٌّ من إطلاقها، لا لشيءٍ إلّا لأنّ المفاهيم السماويّة والوحيانيّة قد منعت منها[2].

---

[١] انظر: الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، أوائل المقالات، ص ٤٦، وص ٤٨ ـ ٥٣، وص ٤٩ ـ ٥٤، وص ٨٧.

[٢] انظر: المصدر أعلاه، ص ٥٣، وص ٥٨، وص ٦٨.

التغييرات من داخل المعتزلة

بالتزامن مع ظهور المدرسة الكلاميّة الإماميّة في بغداد وقبل ذلك بقليل، حدثت تحوّلات في كلام المعتزلة، ولم تكن هذه التحوّلات بعيدةً عن التأثير في التماهي بين الإماميّة والمعتزلة في بعض الأفكار والأساليب؛ فإنّ كثيراً من كبار علماء المعتزلة الأوائل، قد أظهروا في آرائهم الكلاميّة بعض الأفكار التي أثارت مخالفةً واعتراضًا من سائر التيّارات الإسلاميّة الأخرى، بما في ذلك أئمّة الشيعة عليهم السلام. وكانت هذه الآراء الكلاميّة في بعض الموارد من التضادّ الواضح مع الأفكار الإسلاميّة، فأدّت إلى وضع المعتزلة في عداد الزنادقة. وإنّ كتاب (فضيحة المعتزلة) لابن الراوندي الذي يمثل جهدًا ملحميًّا في فضح هذه الأفكار التي صدع بها المعتزلة ـ والتي هي من الكفر بحسب المصطلح ـ يمثّل شاهدًا على هذا المدّعى.

وبغض النظر عن مقدار صحّة هذه الاتهامات الموجّهة ضدّ مشايخ المعتزلة، يمكن الادّعاء بأنّ المعتزلة قد وقعوا في بداية الأمر ـ بالنظر إلى تعقيد التنظير في حقل العقائد، وحداثة علم الكلام ـ في أخطاءٍ فاحشةٍ في حقل التفكير؛ الأمر الذي أثار عليهم ردّة فعلٍ عارمةٍ من قبل سائر المسلمين الأعم من الشيعة وأهل السنة، وإثر ذلك صدرت أنواع النواهي والتحذيرات من قبل العلماء المسلمين عن آراء المعتزلة وأفكارهم، وقد ظلّت هذه الآراء والأفكار مستمسكًا لخصوم المعتزلة يستخدمونها ضدّهم على مدى قرونٍ من الزمن؛ وهو ما حدث لبعض متكلّمي الإماميّة أيضًا، ولكن على مستوى أقلّ.

ثمّ حدث بعد ذلك ـ في أوائل القرن الثالث للهجرة، وبالتزامن مع فترة الكلام عند الإماميّة ـ أنْ صار المعتزلة بعد مرحلةٍ من التجارب والتمحيص بين الخطأ والصواب في حقل التفكير إلى العمل على إصلاح كثيرٍ من هذه الأخطاء، وعلاوةً على ذلك صاروا بصدد نفض الغبار عن الماضي وتبريره. ويمكن مشاهدة

نماذج عن هذه الجهود في كتاب (الانتصار) لمؤلّفه الخيّاط المعتزلي. وعلى كلّ حالٍ فإنّه في عصر تأسيس المدرسة الكلاميّة الإماميّة في بغداد، كان المعتزلة قد وصلوا إلى غاية النضج والازدهار المطلوب في نشاطهم الفكري، وأجروا بعض التعديلات والإصلاحات على كلامهم، وعمدوا إلى عرضه بحيث يكون قابلاً للدفاع، فقد اضمحلت فيه الأخطاء الفاحشة والمفضوحة التي كان ينطوي عليها نظامهم السابق أو تمّ العمل على حجبها وإخفائها.

ومن هنا يبدو أنّ المتكلّمين الجُدد من المذهب الإمامي في هذا العصر، وفي سياق التعاطي والتعامل مع هذه المنظومة الكلاميّة المستصلحة، كانوا يعدّون إشكالات الإماميّة الأوائل ـ وفي مقدمتهم الأئمّة المعصومون عليهم السلام ـ قد تمّ العمل على حلّها ورفعها إلى حدٍّ ما، ولا سيّما في حقل التوحيد والصفات، وبشكل وآخر كانوا لا يرون بعض آراء المدرسة الكلاميّة للمعتزلة مختلفةً كثيراً عن أفكار الأئمّة المعصومين عليهم السلام. ويمكن لمح مصداق هذا النوع من الفهم في كتابٍ للشيخ المفيد بعنوان (موافقة البغداديين مع الأئمّة عليهم السلام)[1]. وقد عمد الكراجكي إلى توجيه روايةٍ عن الإمام الصادق عليه السلام في لعن المعتزلة، بالقول إنّ هذا اللعن إنّما يخصّ ما ذهب إليه شيوخ المعتزلة، وقد أعرض عنه أبو القاسم البلخي[2]. وربمّا لهذا السبب لم يكن الكراجكي وأستاذه الشيخ المفيد يأبيان عن موافقة البلخي في بعض أفكاره[3].

لقد عمد الإماميّة في بغداد إلى تأسيس منظومةٍ جديدةٍ، تتماهى إلى حدٍّ ما في بعض الأفكار مع المدرسة الاعتزاليّة بالقياس إلى مدرسة الكوفة. إلا أنّ هذا

[١] انظر: النجاشي، أحمد بن علي، فهرست أسماء مصنفي الشيعة، ص ٤٠٠، جامعة مدرسين حوزه علميه قم، قم، ١٣٦٥ هـ ش.

[٢] انظر: الكراجكي، أبو الفتح، كنز الفوائد، ج ١، ص ١٢٦ ـ ١٢٧، منشورات دار الذخائر.

[٣] انظر: مكدرموت، مارتن، انديشه هاي كلامي شيخ مفيد (الأفكار الكلاميّة للشيخ المفيد)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد آرام، ص ٢٥٢، ١٣٧٢ هـ ش.

لا يعني أنّ المتكلّمين البغداديين لم يرسموا حدودًا أو ثغورًا لهذا التماهي. ومن بين أهمّ الحدود التي تمّ ترسيمها في هذا التماهي، النواهي الصادرة من الأئمّة الأطهار عليهم السلام عن بعض آراء المعتزلة التي لم يكن الإماميّة يتّفقون فيها مع المعتزلة أبدًا، وكانوا يتّخذون منهم إزائها موقفًا حازمًا وقاطعًا. إنّ هذه المسائل منفصلةٌ عن الأبحاث المرتبطة بالإمامة، التي تمثل الاختلاف الجوهري بين الإماميّة وسائر الفِرَق الأخرى، وإنّ من بين أهم هذه الموضوعات، مسألة البداء، والرجعة، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والتوبة، والشفاعة، والأحكام والأسماء[1]. يمكن مشاهدة مخرجات هذه المسألة في الدافع الذي حمل الشيخ المفيد على تأليف كتاب (أوائل المقالات)؛ فإنّه في هذا الكتاب بالإضافة إلى بيان اختلاف رؤية عموم الإماميّة وتفكيرهم مع المعتزلة، قد سعى في هذا الكتاب إلى التعريف بأفكاره الكلاميّة بوصفها مقتبسةً من الروايات والنصوص السماويّة والوحيانيّة[2].

يذهب الكراجكي إلى الاعتقاد بأنّ لعن الإمام الصادق عليه السلام للمعتزلة ناشئٌ من أنّ بعض أقوال المعتزلة وآرائهم تؤدّي إلى الكفر والإلحاد، وقال بأنّ رأي المعتزلة الذين يذكرون الأشياء قبل حدوثها وظهورها تحت عنوان الأشياء، من أقبح معتقداتهم. ومن هنا فإنّه لا يطيق هذا الرأي من المعتزلة الذي قد عدّه ـ على أساس فهمه ـ متعلّقًا للعن الأئمة عليهم السلام [3]. وحتى في كثيرٍ من الأبحاث

[١] انظر: الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، الحكايات، ص ٥٧ ـ ٨٤؛ والشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، أوائل المقالات، ص ٣٣ ـ ٥٠؛ وجعفريان، رسول، مناسبات فرهنگي معتزله وشيعه از آغاز تا شيخ مفيد (العلاقات الثقافية بين المعتزلة والشيعة منذ البداية إلى عصر الشيخ المفيد)، ص ٥١ ـ ٥٣، وص ٧٤ ـ ٨١، ١٤١٣ هـ. (مصدر فارسي).

[٢] انظر: الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، أوائل المقالات، ص ٣٣، وص ٣٤، وص ٥١.

[٣] انظر: الكراجكي، أبو الفتح، كنز الفوائد، ج ١، ص ١٢٦ ـ ١٢٧؛ وديناني، ماجراي فكر فلسفي در جهان اسلام (قصة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي)، ج ٢، ص ٧٥ ـ ٨٠،=

الفرعيّة يذهب المتكلّمون من الإماميّة إلى تقييم رأي المعتزلة القائم على العقلانيّة ونفي تأثير الكائنات الغيبيّة، من قبيل: الجن، بوصفه متماهيًا مع الديانة الهندوسيّة، ويؤكّدون الموقف الروائي الذي يؤمن به أصحاب الحديث من أبناء العامّة أيضًا[1]. وبطبيعة الحال فإنّهم كانوا ينتهكون هذا الخط الأحمر المتمثّل في النصوص الوحيانيّة أو القيَم المذكورة آنفًا (الشكّ في السند أو تأويل المحتوى) من قبل المتكلّمين الإماميّة في بغداد. ويمكن مشاهد مثال ذلك في آثار الشيخ المفيد، التي عمد فيها إلى التعريف بأفكاره وآرائه الكلاميّة، بوصفها مقتبسةً من الروايات والنصوص المأثورة عن الأئمّة المعصومين عليهم السلام[2].

إنّ السبب الآخر الذي أدّى في هذا العصر إلى مزيدٍ من التماهي بين الإماميّة والمعتزلة، وأفرز بشكلٍ وآخر نوعًا من الشعور بالقرابة بين المدرسة الكلاميّة للمعتزلة والإماميّة، هو التغيير التدريجي لموقف المعتزلة من الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام؛ فهناك من من المحقّقين من يرى أنّ الذي أدّى منذ البداية إلى تقسيم مذهب الاعتزال إلى التيّار البَصْري والتيار البغدادي، هو القول بتفضيل الإمام علي عليه السلام على الخلفاء الثلاثة الأوائل من قبل المعتزلة في بغداد، والتوجهات الشيعيّة لهذا التيار[3]. وقد ذهب ابن أبي الحديد المعتزلي إلى القول بأنّ جميع المعتزلة في بغداد ـ الأعم من المتأخّرين والمتقدّمين ـ قد ذهبوا إلى تفضيل الإمام علي عليه السلام على أبي بكر. لكنّ معتزلة التيّار المتقدّم في البصرة ـ بسبب الحصن الذي سبق لجماعة الناكثين والقاسطين والمارقين أن بنوه

نشر طرح نو، طهران، ١٣٨٩ هـ ش. (مصدر فارسي).

[١] انظر: الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، ص ٣٣٩ ـ ٣٤٥، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، قم.

[٢] انظر: اعتصامي، عبد الهادي، چگونگي مواجهه شيخ مفيد با ميراث حديثي اماميه (كيفية تعامل الشيخ المفيد مع التراث الروائي للإمامية)، مجلة: نقد ونظر، العدد: ٢، ص ٨٥ ـ ١٠٢، سنة ١٣٩١ هـ ش. (مصدر فارسي).

[٣] انظر: صبحي، أحمد محمود، في علم الكلام، ج ١، ص ٢٥٩ ـ ٢٦٢، ١٤٠٥ هـ.

لأنفسهم في البصرة ـ كانوا يقفون على الدوام في الصفوف المناوئة للإمام علي عليه السلام.

إنّ تفضيل الإمام علي عليه السلام مع أنّه كان مطروحًا في بداية الأمر بين البغداديين فقط، فإنّه بعد ذلك وبالتزامن مع تأسيس المدرسة الإماميّة في بغداد، ذهب كثيرٌ من كبار المعتزلة في مدرسة البصرة، من أمثال: أبي علي الجبّائي، وأبي عبد الله البصْري، والقاضي عبد الجبّار المعتزلي، إلى الاعتراف بهذا التفضيل، وأصبح هو الاعتقاد الرسمي لهم[1].

وربما أمكن ـ بالنظر إلى التقدّم والتأخّر الزمني للتحوّل الفكري لدى المعتزلة في كلٍّ من بغداد والبصرة فيما يتعلّق بهذه المسألة ـ تفسير ميل الشيخ المفيد إلى المعتزلة في بغداد، واقتراب السيّد المرتضى [لاحقًا] من المعتزلة في البصرة. لقد كان توجّه مدرسة الاعتزال البصريّة إلى تفضيل الإمام علي عليه السلام في هذا العصر، قد جاء في حين أنّ المعتزلة المتقدّمين في مدرسة البصرة، من أمثال: واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، والنظام، والجاحظ، كانوا يقفون بالضدّ من تيّار المعتزلة في بغداد في مسألة منزلة أمير المؤمنين علي عليه السلام، والحكم على الخارجين عليه، وكانوا يتّخذون ـ في الوقت نفسه ـ موقفًا متشدّدًا من التشيّع[2]. إنّ اعتراف المعتزلة بأفضليّة الإمام علي عليه السلام، خفّف من الموقف المتشنج للإماميّة ـ الذين كانت مسألة الإمامة تمثّل المفهوم الأهم بالنسبة لهم بعد التوحيد والنبوّة ـ منهم. وقد أدّى هذا التحوّل الفكري في تفضيل الإمام علي عليه السلام على سائر الخلفاء، إلى

[١] انظر: ابن أبي الحديد المعتزلي، عبد الحميد بن هبة الله، شرح نهج البلاغة، ج ١، ص ٧ ـ ٩، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٤ هـ. وانظر أيضًا: جعفريان، رسول، مناسبات فرهنگي معتزله و شيعه از آغاز تا شيخ مفيد (العلاقات الثقافيّة بين المعتزلة والشيعة منذ البداية إلى عصر الشيخ المفيد)، ص ٢٩ ـ ٣٦، وص ٦٦ ـ ٧٣، ١٤١٣ هـ. (مصدر فارسي).

[٢] انظر: الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، الجمل، ص ٦٠، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، قم؛ والجعفري، محمد رضا، الكلام عند الإماميّة: نشأته وتطوّره وموقع الشيخ المفيد منه، مجلة تراثنا، العدد: ٤٠ ـ ٤٣، سنة ١٤١٣ هـ.

اندكاك التيّار الزيدي من الشيعة في المعتزلة والارتباط بهم على المستوى العملي بالكامل، وتماهوا مع المعتزلة في أصول العقائد، حتى أصبح من الصعب التمييز بين الزيديّة والمعتزلة من هذه الناحية[1].

التعاطي العلمي بين الإماميّة والمعتزلة

بالتزامن مع الغيبة الصغرى، وإثر التحوّلات المذكورة آنفًا في العلاقات بين المعتزلة والإماميّة، حدث أمران مؤثّران آخران، وهما: تشيّع بعض المتكلّمين من المعتزلة، واختلاط كثيرٍ من المتكلّمين الإماميّة بالمعتزلة، وتعلم كلّ واحدٍ منهم على يد الآخر[2]. فبالإضافة إلى أبي عيسى الورّاق وابن الراوندي من الذين أعرضوا عن الاعتزال في عصر فترة كلام الإماميّة، وبرزوا في مقام الدفاع عن تعاليم الإماميّة، ولا سيّما في موضوع الإمامة[3]، ظهرت في عصر الغَيبة الصغرى وبعدها موجةٌ من الاستبصار بين المتكلّمين من المعتزلة، والتحق المتكلّمون من أمثال ابن قِبَة الرازي، وابن مملك، وكثير من المعتزلة الآخرين ـ ولا سيّما منهم أصحاب النظّام وأبي هُذيل العلاّف ـ بالإماميّة. إنّ هؤلاء المتكلّمين المستبصرين على الرغم من اعتناقهم لمسألة الإمامة على نحو ما هو موجود عند الإماميّة، وأخذوا يعملون على الترويج لها؛ لذا أخذ يتمّ احتضانهم من قبل المتكلّمين

[١] انظر: الخيّون، رشيد، معتزلة البصرة وبغداد، ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧، ١٩٩٧ م؛ وجعفريان، رسول، مناسبات فرهنگي معتزله و شيعه از آغاز تا شيخ مفيد (العلاقات الثقافية بين المعتزلة والشيعة منذ البداية إلى عصر الشيخ المفيد)، ص ٨٣ ـ ٨٧، ١٤١٣ هـ. (مصدر فارسي).

[٢] انظر: جعفريان، رسول، مناسبات فرهنگي معتزله وشيعه از آغاز تا شيخ مفيد (العلاقات الثقافية بين المعتزلة والشيعة منذ البداية إلى عصر الشيخ المفيد)، ص ٣٧ ـ ٨٧، ١٤١٣ هـ. (مصدر فارسي).

[٣] انظر: ميرزائي، عباس، نقش معتزليان شيعه شده در گرايش كلام اماميه به اعتزال (دور المتشيّعين من المعتزلة في اتّجاه الكلام الإمامي نحو الاعتزال)، مجلة: نقد ونظر، العدد: ٦٦، ص ١١٣ ـ ١٢٨؛ ميرزائي،عباس، ابن راوندي ودفاع از انديشه كلامي كوفه (ابن الراوندي ودفاعه عن الفكر الكلامي في الكوفة)، مجلة: تحقيقات كلامي، العدد: ٤، ص ١٢٥ ـ ١٤٠. (مصدر فارسي).

الإماميّة والمجتمع الشيعي، فإنّهم مع ذلك ظلّوا محافظين في كثيرٍ من أفكارهم الكلاميّة في سائر الأبواب الأخرى على تراثهم الفكري الاعتزالي السابق[1].

ويمكن الادّعاء بأنّ دخول هؤلاء المتكلّمين الإماميين الجُدد إلى المدرسة الكلاميّة الإماميّة في بغداد، والترحيب بهم من قبل المتكلّمين الإماميّة، من أمثال: أبي سهل النوبختي، وأبي محمد حسن بن موسى النوبختي، وابن جبرويه، والمستجردي، ثم الشيخ المفيد، والسيّد المرتضى لاحقًا، أدّى إلى تسلّل بعض الأفكار الاعتزاليّة ـ التي لم تكن تتعارض بنحوٍ جادٍّ مع المنظومة الكلاميّة للإماميّة ـ إلى مدرسة بغداد. وفي بحثٍ مستقلٍّ ومن خلال مقارنة آراء المتكلّمين الكوفيين بأفكار هؤلاء المتكلّمين الإماميين من المعتزلة السابقين، وفي سياق اتجاه المتكلّمين في مدرسة بغداد تجاه هذه الآراء، تم بحث هذه المسألة وتوصلنا إلى نتيجةٍ مفادها تأثير تيّار المتشيّعين من المعتزلة في كلام المدرسة البغداديّة. لكن لم يكن الأمر بحيث يعمد المتكلّمون في مدرسة بغداد إلى التعاطي بإيجابيّة مع هذه الأفكار الدخيلة والمستوردة على نحوٍ تامّ، بل كانوا في بعض الموارد يعملون على إصلاحها، بل وكانوا ينتقدونها في بعض الحالات الأخرى، ويقدّمون في قبالها أفكارًا مختلفةً[2].

وكذلك في هذا العصر كان المتكلّمون من الإماميّة والمعتزلة يتردّدون على بعضهم بكلّ أريحيّة، ويتجالسون فيما بينهم، ويأخذ كلّ واحدٍ منهم العلم من الآخر، وقد سبق ذلك أنّ كان المتكلّمون الإماميّة في عصر الإمامين الصادقين (عليهما السلام) يتعاملون مع المعتزلة ويتردّدون عليهم، وكانوا في بعض الموارد

---

[١] انظر: الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، ص ٦١، فرانس شتاينر، ألمانيا / ويسبايدن، ١٤٠٠ هـ؛ وحسيني زاده خضر آباد، سيد علي، كلام إماميه پس از دوران حضور نخستين واگرائي ها (كلام الإماميّة بعد حضور أوائل المتراجعين)، من هذه السلسلة. (مصدر فارسي).

[٢] انظر: حسيني زاده خضر آباد، سيد علي، كلام إماميه پس از دوران حضور نخستين واگرائي ها (كلام الإماميّة بعد حضور أوائل المتراجعين). (مصدر فارسي).

يتأثّرون ببعضهم، إلا أنّ هذا التعامل والتعاطي قد تبلور في مدرسة بغداد على نطاقٍ أوسع، حيث يبدو هناك نوعٌ من التعاطف في هذه الاجتماعات، الأمر الذي أعقبه شعورٌ من التقارب بين هاتين المدرستين الفكريتين[1].

لا بدّ من الإقرار بأنّ بعض الإماميّة ـ خلافًا لمرحلة الحضور، ولا سيّما في عصر الإمامين الصادقين (عليهما السلام)؛ حيث كان المتكلّمون من الإماميّة في الكوفة ينشطون كأندادٍ للمعتزلة، بل كان لهم اليد الطولى عليهم في مجالس المناظرات الكلاميّة[2] ـ قد اضطرّوا بعد أفول مدرسة الكوفة بسبب غياب المدرسة الكلاميّة للإماميّة، إلى مواصلة طلب العلم على يد المتكلّمين من المعتزلة[3]. وبطبيعة الحال فإنّ هذا التعلّم لم يكن من طرفٍ واحدٍ، وإنّ كثيراً من المعتزلة بدورهم قد واصلوا أخذ العلم من المتكلّمين الإماميّة في مدرسة بغداد أيضًا[4]. وعلى الرغم من أنّ الإماميّة قد تأثّروا بالمعتزلة في بداية هذه العلاقات، وتورّطوا في نوعٍ من النزعة التقليلية، بيد أن النتيجة النهائيّة لهذه العلاقات في المجمل كانت لصالح الشيعة؛ إذ أدّت إلى ذوبان المعتزلة في التشيّع الإمامي والزيدي[5].

وفي المجموع فقد كان لهذه العلاقات المتبادلة بين الإماميّة والمعتزلة تأثيرٌ حاسمٌ في تحقيق التقارب الفكري بين هذين التيّارين الكلاميين في بغداد.

---

[١] انظر: القاضي عبد الجبّار المعتزلي، فضل الاعتزال، ص ٢٩١، ١٤٠٦ هـ.

[٢] انظر: الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، الفصول المختارة، ص ٥١.

[٣] انظر: مكدرموت، مارتن، انديشه هاي كلامي شيخ مفيد (الأفكار الكلاميّة للشيخ المفيد)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: أحمد آرام، ص ١٢ ـ ١٣، وص ٤٩١، ١٣٧٢ هـ.ش.

[٤] انظر: صبحي، أحمد محمود، في علم الكلام، ج ١، ص ٣٣٢ ـ ٣٣٥، ١٤٠٥ هـ.

[٥] انظر: جعفريان، رسول، مناسبات فرهنگي معتزله و شيعه از آغاز تا شيخ مفيد (العلاقات الثقافيّة بين المعتزلة والشيعة منذ البداية إلى عصر الشيخ المفيد)، ص ٥٨ ـ ٦١، وص ٨٢ ـ ٨٧، ١٤١٣ هـ. (مصدر فارسي).

حركة الترجمة

إثر بدء حركة الترجمة وتأسيس بيت الحكمة في بغداد، تمّت ترجمة كثيرٍ من الكتب عن سائر اللغات الأخرى إلى اللغة العربيّة. وكان كثيرٌ من هذه الكتب يصبّ في حقل الحكمة والفلسفة، وضمن الإطار الجغرافي للحكم العبّاسي، ولا سيّما في بغداد معقل الخلافة العبّاسيّة على نطاقٍ واسعٍ، ومن ناحيةٍ أخرى فقد حظيت هذه الكتب بمظلّةٍ من الحماية الرسميّة من قبل السلطات الحاكمة للخلافة العبّاسيّة. وقد بلغت هذه الحركة العلميّة ذروتها في عصر الغَيبة الصغرى، وقد عمد هؤلاء المترجمون ـ وهم أنفسهم من العلماء البارزين في علومٍ من قبيل: الكلام، والنجوم، والرياضيات، والفلسفة، والطب ـ إلى نقل الأدبيّات العقليّة لهذه الآثار إلى الحقول العلميّة الأخرى[1]. وكانت نتيجة هذه الحركة هيمنة الخطاب العقلي المتأصّل بين المفكرين المسلمين[2]. ومن هنا يمكن القول: لا شكّ في أنّ العقلانيّة ـ بمعنى الاستناد إلى العقل المتأصّل ـ في الإسلام قد تأثّرت بالعوامل والأسباب الخارجيّة[3].

يمكن رؤية جذور تأثير هذا الخطاب حتى من خلال ظهور تيّارَي الماتريديّة

[١] انظر: ابن خلدون، عبد الرحمن، تاريخ ابن خلدون، تحقيق: خليل شحادة، ج ١، ص ٦٢٩ ـ ٦٣٣، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٨ هـ؛ وصفا، ذبيح الله، تاريخ علوم عقلي در علوم اسلامي (تاريخ العلوم العقليّة في العلوم الإسلاميّة)، ص ٤٩ ـ ١٨٠، انتشارات مجيد، طهران، ١٣٨٤ هـ ش؛ وعيد نفيسة، محمود محمد، أثر الفلسفة اليونانيّة في علم الكلام الإسلامي حتى القرن السادس الهجري، ص ٦١ ـ ٧١، جار النوادر، دمشق، ١٤٣١ هـ.

[٢] انظر: ديناني، ماجراي فكر فلسفي در جهان اسلام (قصة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي)، ج ١، ص ٧١، ١٣٨٩ هـ ش. (مصدر فارسي).

[٣] انظر: عيد نفيسة، أثر الفلسفة اليونانية في علم الكلام الإسلامي حتى القرن السادس الهجري، ص ٤٣١؛ وسبحاني، محمد تقي، عقل گرائي و نص گرائي در كلام اسلامي (العقلانيّة والنصّيّة في الكلام الإسلامي)، مجلة: نقد ونظر، العدد: ٣ ـ ٤، ص ٢٠٨، ١٣٧٤ هـ ش. (مصدر فارسي).

والأشعريّة في مهد أصحاب الحديث من أهل السنّة أيضًا[1]؛ فإنّ أصحاب الحديث وأتباع أحمد بن حنبل، وإنْ لم يتعاطوا مع الأشعري ـ في بداية الأمر ـ بإيجابيّة، وذلك بسبب خوضه في علم الكلام والأدلّة العقليّة، إلا إنّهم بعد ذلك وبسبب شعورهم بالحاجة إلى الخطاب العقلي (بمعنى التنظير من خارج النصّ المقدّس)، أخذوا بالتدريج يعرّفون بالأشعري بوصفه الممثّل الرسمي لهم[2]. وإنّ التيّار الروائي الإمامي وإنْ لم يكن أبدًا مثل التيّار الروائي لأهل السنّة في مواجهةٍ شديدةٍ مع التيّار العقلاني (التنظير من خارج النصّ)[3]، لكن يمكن رصد تأثير الخطاب العقلاني لهذا العصر بشكلٍ واضحٍ في المدرسة الروائيّة لقم أيضًا[4].

وكان من بين تداعيات حركة الترجمة ـ التي كانت مؤثّرةً في هيمنة الخطاب العقلاني ـ اطّلاع المسلمين الواسع على الفلسفة. إنّ المتكلّمين المسلمين الذين كانوا يجيزون العمل على توظيف أدوات الخصوم وأساليبها في المناظرات، قد أقبلوا ـ مع تسلل الآثار والأعمال الفلسفيّة إلى عالم الإسلام ـ على التفلسف[5]. وبعد مدّةٍ قصيرةٍ من ذلك، وبالتزامن مع بداية تأسيس مدرسة بغداد، ظهر الجيل

[١] انظر: ابن خلدون، عبد الرحمن، تاريخ ابن خلدون، تحقيق: خليل شحادة، ج ١، ص ٥٨٨؛ وجولدتسيهر، إجناتس، درس هائي درباره تاريخ اسلام (دروس في تاريخ الإسلام)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: علي نقي منزوي، ص ٢٠٠، انتشارات كمانگير، طهران، ١٣٥٧ هـ ش؛ وسبحاني، محمد تقي، عقل گرائي ونص گرائي در كلام اسلامي (العقلانيّة والنصّيّة في الكلام الإسلامي)، مجلة: نقد ونظر، العدد: ٣ ـ ٤، ص ٢٠٩ ـ ٢١٣، ١٣٧٤ هـ ش. (مصدر فارسي).

[٢] انظر: كارا دورو، بارون، متفكران اسلام (المفكرون المسلمون)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: أحمد آرام، ج ٤، ص ١٣٧ ـ ١٤٠، دفتر نشر فرهنك اسلامي، طهران، ١٣٦١ هـ ش.

[٣] للتعرّف على التنظير من خارج النصّ، انظر: أقوام كرباسي، أكبر، نظريه پردازي متن انديش: جستارهائي در مدرسه كلامي كوفه (التنظير النصّي: جولة في مدرسة الكوفة الكلاميّة). مجلة: نقد ونظر، العدد: ٧٣، سنة ١٣٩٥ هـ ش. (مصدر فارسي).

[٤] انظر: سبحاني، محمد تقي، كلام إمامية: ريشه ها ورويش ها (كلام الإماميّة: الجذور والفروع)، مجلة: نقد ونظر، العدد: ٦٥، ص ٣٠ ـ ٣٣، ١٣٩١ هـ ش. (مصدر فارسي).

[٥] انظر: عيد نفيسة، أثر الفلسفة اليونانيّة في علم الكلام الإسلامي حتى القرن السادس الهجري، ص ٣٩ ـ ٥٠، وص ٤٣١ ـ ٤٣٢.

الأول والجيل الثاني من الفلاسفة المسلمين. وكان كثيرٌ من هؤلاء الفلاسفة ينشطون في المحيط الجغرافي لبغداد عاصمة الدولة العبّاسيّة، وإنّ التقارير تحكي عن الاتجاهات الشيعيّة والاعتزاليّة لدى كثيرٍ من المفكّرين الفلاسفة[1].

في المرحلة الأولى من الكلام الإسلامي ـ ولا سيّما في عصر المأمون ـ كان بعض المتكلّمين، ومن بينهم: هشام بن الحكم، وأبو الهذيل العلاّف، والنظّام، ومعمّر بن عباد، مطلعين على الفلسفة، وقد ذكرت أسماءهم ـ على سبيل التسامح ـ في عداد الفلاسفة[2]؛ إلا أنّ تأثير هذا الاطلاع لم يتجاوز حدود الاستفادة من المصطلحات وبعض الأفكار الفلسفيّة[3]، وكان المتكلّمون الإسلاميون المتقدّمون على الدوام يعارضون الفلسفة والمنطق الذي كانوا يرونه جزءًا من الفلسفة[4]. وقد حظيت الفلسفة في هذا العصر (من بداية إلى نهاية المدرسة الكلاميّة في بغداد)، بمكانةٍ ومنزلةٍ أفضل بين المفكّرين المسلمين، وفي هذا العصر ظهر أوائل فلاسفة

[1] انظر: حسيني كوهساري، إسحاق، تاريخ فلسفه اسلامي (تاريخ الفلسفة الإسلامية)، ص ٤١ ـ ٩٣، وشركت جاب ونشر بين الملل، طهران، ١٣٨٧ هـ ش؛ وأيوب، إبراهيم، التاريخ العباسي، ص ٢٧١، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ٢٠٠١ م.

[2] انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: محمد بدران، ج ١، ص ٤١ ـ ٤٤، ١٣٦٤ هـ ش؛ وجهانگيري، محسن، مجموعه مقالات (سلسلة المقالات)، ص ٩٦، انتشارات حكمت، طهران، ١٣٠٨ هـ.

[3] انظر: الإيجي، مير سيد شريف، شرح المواقف، ج ٨، ص ٣٠٨، انتشارات الشريف الرضي، قم، ١٣٢٥ هـ ش؛ وسامي النشّار، علي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج ١، ص ٤٣٥ ـ ٥٩١، دار السلام، القاهرة، ١٤٢٩ هـ؛ وصفا، ذبيح الله، تاريخ علوم عقلي در علوم اسلامي (تاريخ العلوم العقلية في العلوم الإسلامية)، ص ١٨٦ ـ ١٨٧؛ وسبحاني، محمد تقي، كلام إمامية: ريشه ها ورويش ها (كلام الإماميّة: الجذور والفروع)، مجلة: نقد ونظر، العدد: ٦٥، ص ١٨، ١٣٩١ هـ ش. (مصدر فارسي).

[4] انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: محمد بدران، ج ١، ص ٤١؛ وابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ج ١، ص ٥٩٨، وص ٦٢٣ ـ ٦٢٩، وص ٦٤٧؛ وديناني، ماجراي فكر فلسفي در جهان اسلام (قصة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي)، ج ١، ص ١٣٠ ـ ١٣٢، ١٣٨٩ هـ ش. (مصدر فارسي).

المسلمين بالمعنى الخاصّ، دون المتكلّمين المتفلسفين[1].

إن المتكلّمين المسلمين ـ ولا سيّما المعتزلة منهم ـ وإنْ لم يكونوا حتى في هذه المرحلة قد تصالحوا بعدُ مع الفلسفة، إلاّ إنّ الأسلوب الاستدلالي، والعقلانيّة الفلسفيّة لم يكونا بعيدي التأثير في بنيتهم الكلاميّة، وبذلك فقد تبلورت بعض الأسئلة والإجابات في علم الكلام في إطار المواجهة مع الفلاسفة[2]. ومن هنا يمكن دراسةُ عقلانيّةِ البغداديين من هذه الناحية أيضًا. كما يمكن رؤية هذه المسألة في كلام الإماميّة في هذا العصر، وإن بعض طلائع متكلّمي الإماميّة في بغداد كان لهم توجّهات فلسفية أيضًا[3]. إنّ تأثير التفكير الفلسفي على المتكلّمين في هذه المرحلة ـ ولا سيّما في الطبيعيّات، وفي دقيق الكلام الذي هو من مبادئ جليل الكلام ـ قد تمّ بحثه في دراسةٍ مستقلّة[4].

ومن بين المتكلّمين من الإماميّة في بغداد كان الحسن بن موسى النوبختي متكلّمًا ينشط على الدوام في مواجهة أفكار الفلاسفة، وكان يدير في منزله حلقاتٍ علميّةٍ، يحضرها بعض العلماء من أمثال: أبي عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقي، وأبي يعقوب إسحاق بن حنين (م: 293 هـ)، وأبي الحسن ثابت بن قرّة (221 ـ 288)، ويتباحثون فيما بينهم حول المسائل العلميّة. وكان هؤلاء من الناشطين في ترجمة الكتب غير العربيّة، وكانوا متبحّرين في علومٍ من قبيل: الفلسفة والنجوم

---

[١] انظر: ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ج ١، ص ٦٢٣ ـ ٦٢٩؛ وصفا، ذبيح الله، تاريخ علوم عقلي در علوم اسلامي (تاريخ العلوم العقلية في العلوم الإسلامية)، ص ١٨٧ ـ ٣٦٤.

[٢] انظر: عبد الرزاق، مصطفى، تمهيدٌ لتاريخ الفلسفة الإسلاميّة، ص ٤٢٣، دار الكتب اللبناني / دار الكتب المصريّة، بيروت، ٢٠١١ م؛ وعيد نفيسة، أثر الفلسفة اليونانيّة في علم الكلام الإسلامي حتى القرن السادس الهجري، ص ٢٨ ـ ٣١، وص ٣٩ ـ ٥٠، وص ٨٢.

[٣] انظر: سبحاني، محمد تقي، عقل گرائي و نص گرائي در كلام اسلامي (العقلانيّة والنصّية في الكلام الإسلامي)، مجلة: نقد ونظر، العدد: ٣ ـ ٤، ص ٢١٩، ١٣٧٤ هـ ش. (مصدر فارسي).

[٤] انظر: عيد نفيسة، أثر الفلسفة اليونانيّة في علم الكلام الإسلامي حتى القرن السادس الهجري، ص ٨٨ ـ ٤٣٦.

والرياضيّات وعلوم الأوائل، وبذلك يتمّ عدّهم من أهمّ المترجمين للكتب الفلسفيّة والناقلين للفلسفة إلى المجتمع الإسلامي[1]. وكانت هذه العلاقات بين النوبختي والفلاسفة، وإطلاعه على أفكار فلاسفة اليونان من العمق، عُدّ معها أبو محمّد النوبختي فيلسوفًا[2]. ولكن لا شكّ في أنّه لا يمكن عدّه فيلسوفًا بالمعنى المصطلح، ومؤمنًا بأساليب ومناهج تفكير الفلاسفة؛ وذلك لأنّه كان من أبرز الناقدين للأفكار الفلسفيّة وعلم المنطق[3]، وهذا ما تثبته ردوده الكثيرة على الأفكار الفلسفيّة والقياس المنطقي بوضوح[4].

هناك كثيرٌ من الدراسات التي بحثت في تأثّر المتكلّمين في هذا العصر بأفكار الفلاسفة، وعملت على تسليط الأضواء على هذا التأثّر. وأما نحن فنعتقد أنّ علم الكلام قد تبلور ضمن منظومةٍ مستقلّةٍ بالكامل، وأنّ هذا التأثر لم يكن بين المتكلّمين من الإماميّة ـ في الحدّ الأدنى ـ على هذا المستوى من السعة، وإنّما كان ـ على ما تذهب إليه بعض الظنون ـ منحصرًا في حدود استعارة بعض المصطلحات، وبلورة بعض الأسئلة والإجابات. ولم يتمّ بعد بحث هذه المسألة في دراسةٍ دقيقةٍ ومنهجيّةٍ في حقل تاريخ كلام الإماميّة في الحدّ الأدنى[5].

---

[١] انظر: حسيني كوهساري، إسحاق، تاريخ فلسفه اسلامي (تاريخ الفلسفة الإسلامية)،ص٤٤ ـ ٤٦.

[٢] انظر: ابن النديم، فهرست ابن النديم، تحقيق: رضا تجدد، ص ٢٢٥.

[٣] في مورد ارتباط الرد على المنطق بمخالفة الفلسفة، انظر: ابن خلدون، عبد الرحمن، تاريخ ابن خلدون، ج ١، ص ٥٨٩، وص ٦٤٤ ـ ٦٤٩؛ ديناني، ماجراي فكر فلسفي در جهان اسلام (قصة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي)، ج ١، ص ١٣.

[٤] انظر: الملاحمي الخوارزمي، محمود، المعتمد في أصول الدين، تحقيق وتقديم: ويلفرد مادلونغ، ص ٥٩٨، وص ٧٧٥، وص ٧٨٩.

[٥] للوقوف على شواهد هذه المسألة، انظر: كتاب مناهج البحث عند مفكري الإسلام، لمؤلفه الدكتور سامي النشّار.

قائمة المصادر والمراجع:

١ ـ ابن أبي الحديد المعتزلي، عبد الحميد بن هبة الله، شرح نهج البلاغة، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٤ هـ.
٢ ـ ابن بابويه (الصدوق)، محمّد بن علي، كمال الدين وتمام النعمة، انتشارات اسلاميه، طهران، ١٣٩٥ هـ ش.
٣ ـ الشيخ الصدوق (ابن بابويه)، محمّد بن علي، التوحيد، انتشارات جامعة المدرسين، قم، ١٣٩٨ هـ ش.
٤ ـ الشيخ الصدوق (ابن بابويه)، محمّد بن علي، الأمالي، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٠ هـ.
٥ ـ الشيخ الصدوق (ابن بابويه)، محمّد بن علي، اعتقادات الإماميّة، مؤتمر ألفيّة الشيخ المفيد، ١٤١٤ هـ.
٦ ـ ابن تيمية، عبد الحليم، بيان تلبيس الجهميّة في تأسيس بدعهم الكلاميّة، مطبعة الحكومة، مكة المكرّمة، ١٣٩٢ هـ.
٧ ـ ابن خلدون، عبد الرحمن، تاريخ ابن خلدون، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٨ هـ..
٨ ـ ابن النديم، فهرست ابن النديم، تحقيق: رضا تجدد.
٩ ـ الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، فرانس شتاينر، ألمانيا / ويسبايدن، ١٤٠٠ هـ.
١٠ ـ اعتصامي، عبد الهادي، چگونگي مواجهه شيخ مفيد با ميراث حديثي اماميه (كيفيّة تعامل الشيخ المفيد مع التراث الروائي للإماميّة)، مجلة: نقد ونظر، العدد: ٢، ١٣٩١ هـ ش.
١١ ـ إقبال، عباس، خاندان نوبختي (بنو نوبخت)، كتابخانه طهوري، طهران، ١٣٥٧ هـ ش.
١٢ ـ أقوام كرباسي، أكبر، نظريه پردازي متن انديش: جستارهائي در مدرسه كلامي كوفه (التنظير النصّي: جولةٌ في مدرسة الكوفة الكلاميّة). مجلة: نقد ونظر، العدد: ٧٣، سنة ١٣٩٥ هـ ش.
١٣ ـ أقوام كرباسي، أكبر، مدرسه كلامي كوفه (مدرسة الكوفة الكلاميّة)، مجلة: نقد ونظر، العدد: ٦٥، ١٣٩١ هـ ش.

١٤ ـ أمير خاني، علي، مناسبات اماميه واهل حديث در دوران حضور كلام أهل بيت (علاقات الإماميّة وأصحاب الحديث في مرحلة حضور كلام أهل البيت)، من هذه السلسلة.

١٥ ـ أمير خاني، علي، مناسبات اماميه و اهل حديث در بغداد (علاقات الإماميّة وأصحاب الحديث في بغداد)، من هذه السلسلة.

١٦ ـ الإيجي، المير سيد شريف، شرح المواقف، انتشارات الشريف الرضي، قم، ١٣٢٥ هـ ش.

١٧ ـ أيوب، إبراهيم، التاريخ العباسي، الشركة العالميّة للكتاب، بيروت، ٢٠٠١ م.

١٨ ـ پاكتچي، أحمد، دائره المعارف بزرگ اسلامي، واژه اماميه (دائرة المعارف الإسلاميّة الكبرى، مدخل الإماميّة)، ج ١٠، انتشارات دائرة المعارف بزرك اسلامي، طهران، ١٣٨٠ هـ ش.

١٩ ـ جاسم حسين، تاريخ سياسي غيبت امام دوازدهم (التاريخ السياسي لغَيبة الإمام الثاني عشر)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: السيد محمّد تقي آيت اللهي، انتشارات أمير كبير، طهران، ١٣٨٠ هـ ش.

٢٠ ـ الجعفري، محمّد رضا، الكلام عند الإماميّة: نشأته وتطوّره وموقع الشيخ المفيد منه، مجلة تراثنا، العدد: ٣٠ ـ ٣١، سنة ١٤١٣ هـ.

٢١ ـ جعفريان، رسول، مناسبات فرهنگي معتزله وشيعه از آغاز تا شيخ مفيد (العلاقات الثقافيّة بين المعتزلة والشيعة منذ البداية إلى عصر الشيخ المفيد)، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، قم، ١٤١٣ هـ.

٢٢ ـ جهانگيري، محسن، مجموعه مقالات (سلسلة المقالات)، انتشارات حكمت، طهران، ١٣٠٨ هـ.

٢٣ ـ حائري، سيد حسين، دوره شكل گيري تشيع دوازده امامي: واكاوي نقدها و ابهامها (مرحلة تبلور التشيّع الاثنى عشري الإمامي: دراسة الانتقادات والإبهامات)، مجلة: نقد ونظر، العدد: ٣، ١٣٩١ هـ ش.

٢٤ ـ حسيني زاده خضر آباد، سيد علي، مقايسه انديشه هاي كلامي نوبختيان وسيد مرتضى (مقارنة الأفكار الكلاميّة للنوبختيين والسيّد المرتضى)، مجلة: نقد ونظر، السنة السابعة عشرة، العدد: ٦٦، ١٣٩١ هـ ش.

٢٥ ـ حسيني زاده خضر آباد، سيد علي، نوبختيان در روياروئي با متكلمان معتزلي و امامي (النوبختيّون في مواجهة المتكلّمين المعتزلة والإماميّة)، مجلة: نقد ونظر، السنة السابعة عشرة، العدد: ٦٧، ١٣٩١ هـ ش.

٢٦ ـ حسيني زاده خضر آباد، سيد علي، جايگاه سياسي واجتماعي سيد مرتضى وخاندان وي (المكانة السياسيّة والاجتماعيّة للسيد المرتضى وأسرته)، من هذه السلسلة.
٢٧ ـ حسيني زاده خضر آباد، سيد علي، كلام إماميه پس از دوران حضور نخستين واگرائي ها (كلام الإماميّة بعد حضور أوائل المتراجعين)، من هذه السلسلة.
٢٨ ـ حسيني زاده خضر آباد، سيد علي، مقايسه انديشه هاي كلامي نوبختيان وشيخ مفيد در بستر ميراث كلاميه ومعتزله (مقارنة الأفكار الكلاميّة للنوبختيين والشيخ المفيد في دائرة التراث الكلامي للإماميّة والمعتزلة)، مجلة: تحقيقات كلامي، السنة الأولى، العدد: ٢، ١٣٩٢ هـ ش.
٢٩ ـ حسيني كوهساري، إسحاق، تاريخ فلسفه اسلامي (تاريخ الفلسفة الإسلامية)، شركت چاپ ونشر بين الملل، طهران، ١٣٨٧ هـ ش.
٣٠ ـ حنفي، حسن، تاريخمندي دانش كلام (تأريخية علم الكلام)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: محمد مهدي خلجي، مجلة: نقد ونظر، العدد: ٩، ١٣٧٥ هـ ش.
٣١ ـ الخيّون، رشيد، معتزلة البصرة وبغداد، دار الحكمة، لندن، ١٩٩٧ م.
٣٢ ـ ديناني، ماجراي فكر فلسفي در جهان اسلام (قصة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي)، نشر طرح نو، طهران، ١٣٨٩ هـ ش.
٣٣ ـ رضائي، محمّد جعفر، جايگاه عقل در كلام اماميه در مدرسه كلامي بغداد (منزلة العقل في كلام الإماميّة في المدرسة الكلاميّة في بغداد)، مجلة: تحقيقات كلامي، العدد: ٤، ١٣٩٣ هـ ش.
٣٤ ـ سامي النشار، علي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار السلام، القاهرة، ١٤٢٩ هـ
٣٥ ـ سبحاني، محمّد تقي، كلام إمامية: ريشه ها ورويش ها (كلام الإماميّة: الجذور والفروع)، مجلة: نقد ونظر، العدد: ٦٥، ١٣٩١ هـ ش.
٣٦ ـ سبحاني، محمّد تقي، وسيد علي حسيني زاده خضر آباد، آراي متكلمان نوبختي در ميانه مدرسه كوفه و بغداد (آراء المتكلّمين النوبختيين في الحدّ الفاصل بين مدرستَي الكوفة وبغداد)، مجلة: نقد ونظر، العدد: ٦٦، سنة ١٣٩١ هـ ش.
٣٧ ـ سبحاني، محمّد تقي، عقل گرائي و نص گرائي در كلام اسلامي (العقلانية والنصّية في الكلام الإسلامي)، مجلة: نقد ونظر، العدد: ٣ ـ ٤، ١٣٧٤ هـ ش.
٣٨ ـ السيّد المرتضى، رسائل الشريف المرتضى، دار القرآن الكريم، قم، ١٤٠٥ هـ.
٣٩ ـ السيد المرتضى، الشافي في الإمامة، تحقيق: السيد عبد الزهراء الحسيني، مؤسّسة الإمام الصادق، طهران، ١٤١٠ هـ.



٤٠ ـ الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: محمّد بدران، انتشارات الشريف الرضي، قم، ١٣٦٤ هـ ش.

٤١ ـ صادقي كاشاني، مصطفى، دولتمردان شيعه در دستگاه خلافت عباسي (رجال الدولة الشيعة في سلطة الخلافة العباسية)، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامي، ١٣٩٠ هـ ش.

٤٢ ـ صبحي، أحمد محمود، في علم الكلام، دار النهضة العربيّة، بيروت، ١٤٠٥ هـ.

٤٣ ـ صفا، ذبيح الله، تاريخ علوم عقلي در علوم اسلامي (تاريخ العلوم العقليّة في العلوم الإسلامية)، انتشارات مجيد، طهران، ١٣٨٤ هـ ش.

٤٤ ـ الطالقاني، السيد حسن، مدرسه كلامي قم (المدرسة الكلاميّة في قم)، مجلة: نقد ونظر، العدد: ٦٥، ١٣٩١ هـ ش.

٤٥ ـ الطبري، محمّد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، بيروت، ١٩٦٧ م.

٤٦ ـ عبد الرزاق، مصطفى، تمهيدٌ لتاريخ الفلسفة الإسلاميّة، دار الكتب اللبناني / دار الكتب المصريّة، بيروت، ٢٠١١ م.

٤٧ ـ عيد نفيسة، محمود محمّد، أثر الفلسفة اليونانيّة في علم الكلام الإسلامي حتى القرن السادس الهجري، دار النوادر، دمشق، ١٤٣١ هـ.

٤٨ ـ القاضي التنوخي، أبو علي محسن بن علي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، عبود الشالجي، بيروت، ١٣٩١ هـ.

٤٩ ـ القاضي عبد الجبّار المعتزلي، فضل الاعتزال، تحقيق: فؤاد سيّد، دار التونسيّة، ١٤٠٦ هـ.

٥٠ ـ القاضي عبد الجبّار المعتزلي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الدار المصرية، القاهرة، ١٩٦٢ ـ ١٩٦٥ م

٥١ ـ القاضي عبد الجبّار المعتزلي، تثبيت دلائل النبوّة، دار المصطفى، القاهرة.

٥٢ ـ كارا دورو، بارون، متفكّران اسلام (المفكرون المسلمون)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: أحمد آرام، دفتر نشر فرهنك اسلامي، طهران، ١٣٦١ هـ ش.

٥٣ ـ الكراجكي، أبو الفتح، كنز الفوائد، منشورات دار الذخائر.

٥٤ ـ الكليني، محمّد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، ١٤٠٧ هـ.

٥٥ ـ جولدتسيهر، إجناتس، درس هائي درباره تاريخ اسلام (دروس في تاريخ الإسلام)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: علي نقي منزوي، انتشارات كمانگير، طهران، ١٣٥٧ هـ ش.

٥٦ ـ متز، آدم، تمدن اسلامي در قرن چهارم هجري (الحضارة الإسلاميّة في القرن الهجري

الرابع)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: علي رضا ذكاوتي قراكزلو، انتشارات أمير كبير، طهران، ١٣٨٨ هـ ش.

٥٧ ـ المسعودي، علي بن الحسين، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق: أسعد داغر، دار الهجرة، قم، ١٤٠٩ هـ.

٥٨ ـ الشيخ المفيد، محمّد بن محمّد بن النعمان، تصحيح الاعتقادات، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، قم، ١٤١٣ هـ.

٥٩ ـ الشيخ المفيد، محمّد بن محمّد بن النعمان، الحكايات، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، قم.

٦٠ ـ الشيخ المفيد، محمّد بن محمّد بن النعمان، الجمل، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، قم.

٦١ ـ الشيخ المفيد، محمّد بن محمّد بن النعمان، الفصول المختارة، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، قم.

٦٢ ـ الشيخ المفيد، محمّد بن محمّد بن النعمان، أوائل المقالات، مؤتمر ألفيّة الشيخ المفيد، قم، ١٤١٣ هـ.

٦٣ ـ الشيخ المفيد، محمّد بن محمّد بن النعمان، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، قم.

٦٤ ـ مكدرموت، مارتن، انديشه هاي كلامي شيخ مفيد (الأفكار الكلاميّة للشيخ المفيد)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد آرام، انتشارات دانشگاه طهران، ١٣٧٢ هـ ش.

٦٥ ـ الملاحمي الخوارزمي، محمود، كتاب المعتمد في أصول الدين، تحقيق وتقديم: ويلفرد مادلونغ، مركز پژوهشي ميراث مكتوب، طهران، ١٣٩٠ هـ ش.

٦٦ ـ موسوي تنياني، سيد أكبر، متكلمان ناشناخته امامي بغداد از غيبت صغرا تا دوران شيخ مفيد (المتكلّمون المجهولون من الإماميّة في مدرسة بغداد منذ عصر الغيبة الصغرى إلى مرحلة الشيخ المفيد)، مجلة: نقد ونظر، العدد: ٦٦، ١٣٩٠ هـ ش.

٦٧ ـ موسوي تنياني، سيد أكبر، جريان حديثي اماميه در بغداد (التيّار الروائي للإماميّة في بغداد).

٦٨ ـ ميرزائي، عباس، أبو عيسى وراق: از اعتزال تا گرايش به مدرسه كوفه (أبو عيسى الوراق: من الاعتزال إلى الاتجاه نحو مدرسة الكوفة)، مجلة: نقد ونظر، العدد: ٦٥، ١٣٩١ هـ ش.

٦٩ ـ ميرزائي، عباس، نقش معتزليان شيعه شده در گرايش كلام اماميه به اعتزال (دور



المتشيعين من المعتزلة في اتجاه الكلام الإمامي نحو الاعتزال)، مجلة: نقد ونظر، العدد: ٦٦.

٧٠ ـ ميرزائي، عباس، ابن راوندي و دفاع از انديشه كلامي كوفه (ابن الراوندي ودفاعه عن الفكر الكلامي في الكوفة)، مجلة: تحقيقات كلامي، العدد: ٤.

٧١ ـ ميرزائي، عباس، نقش ابن قبه رازي در تاريخ تفكر اماميه (دور ابن قِبَة في تاريخ الفكر الإمامي).

٧٢ ـ النجاشي، أحمد بن علي، فهرست أسماء مصنِّفي الشيعة، جامعة مدرسين حوزه علميه قم، قم، ١٣٦٥ هـ ش.

٧٣ ـ نعيم آبادي، حسين، علل افول مدرسه كوفه (أسباب أفول مدرسة الكوفة)، مجلة: كلام أهل بيت، العدد الأول، ١٣٩٤ هـ ش.

قاعدة اللطف في كتابات العلّامة الحِلّي

دراسةٌ تحليليّةٌ نقديّةٌ

الشيخ علاء عبد علي السِّعيدي(*)

* أستاذ في مدرسة سيّد الأوصياء عليه السلام للعلوم الإسلاميّة – الديوانيّة

مُلخَّص:

تؤدّي قاعدة اللطف دورًا كبيراً لدى أكثر علماء الكلام الإماميّة في إثبات عددٍ من المسائل العقائديّة، مثل: بعث النبيّ، ونصب الإمام، وعصمتهما، كما اعتمد عليها علماء الأصول في البرهنة على حُجّيّة الإجماع، وإثبات شمول الأحكام الشرعيّة لجميع وقائع الحياة.

ويُعدّ العلّامة الحِلّي (ت ٦٢٧ هـ) من أبرز علمائنا المتأخّرين الذين تناولوا هذه القاعدة في مؤلّفاتهم؛ إذ اعتمدها في البرهنة على كثيرٍ من المسائل الكلاميّة والأصوليّة. ولهذا بحثتُ في كيفيّة تعاطيه مع هذه القاعدة، وقسّمتُ البحث على تمهيدٍ بيَّنت فيه تعريف اللطف لغةً واصطلاحًا. ومطلبٍ أوّلٍ تناولت فيه مفاد قاعدة اللطف والاعتراضات عليها. ومطلبٍ ثانٍ ذكرتُ فيه الأدلّة التي ساقها العلّامة الحِلّي لإثبات وجوب اللطف عقلاً، وأقسام اللطف، والمناقشة فيها. ومطلبٍ ثالث عرضت فيه مصاديق قاعدة اللطف، وما يرد عليها من ملاحظات. وخاتمةٍ بأهمّ نتائج البحث.

الكلمات المفتاحية

﴿بعث الأنبياء، علم الكلام، العلّامة الحِلّي، قاعدة اللطف﴾

The rule of kindness in the writings of the scholar Al-Hilli
A critical analytical study

Sheikh Alaa Abd Ali Al-Saidi
A professor at Sayeed alawsia' School for Islamic Sciences
Diwaniyah

Abstract

The rule of kindness plays a major role for most Imams theologians in proving a number of doctrinal issues, such as: the resurrection of the Prophet, the monument of the Imam, and their infallibility, as relied upon by the scholars of the fundamentals to prove the authenticity of consensus, and to prove the inclusion of legal rulings for all facts of life. Allama al-Hilli (d. 726 AH) is one of our most prominent late scholars who dealt with this rule in their writings, as he relied on it to prove many theological and fundamental issues. Therefore, I researched how he dealt with this rule, and divided the research into a preamble in which I showed the definition of kindness in language and terminology.

The first requirement dealt with the meaning of the rule of kindness and objections to it. And a second demand in which I mentioned the evidence presented by the scholar Al-Hilli to prove the necessity of kindness in mind, and the sections of kindness, and discussion therein. A third requirement was presented in which the principles of kindness and the observations contained thereto were presented. And a conclusion with the most important results of the research.

Keywords: Allama al-Hilli, theology, the rule of kindness, the resurrection of prophets.

مقدّمة:

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلّى الله على المبعوث رحمةً للعالمين رسوله محمّد، وآله الطيبين الطاهرين، وصحبه المنتجبين.

تؤدّي قاعدة اللطف المتفرِّعة عن قاعدة الحسن والقبح العقليينِ ـ التي يقول بها متكلّمو العَدْليّة (الإماميّة والمعتزلة) ـ دورًا كبير الأهميّة في تقرير مباحث أصل العدل عندهم، بناءً على كون اللطف عندهم من الصفات الفعليّة التي ترجع إلى حكمة الله سبحانه وتعالى، إذ يترتّب عليها إثبات جملةٍ من أمّهات المسائل الكلاميّة والأصوليّة لدى أكثر علماء الإماميّة، فقد بنى علماء الكلام منهم استدلالهم في مسائل مثل: بعث النبي، ونصب الإمام، وعصمتهما على هذه القاعدة، كما اعتمد عليها علماء الأصول في البرهنة على مسائل من قبيل: حُجّيّة الإجماع، وإثبات شمول الأحكام الشرعيّة لجميع الوقائع الحادثة في حياة الإنسان.

وخالفهم في ذلك متكلّمو الأشاعرة، وبعض محقّقي الإماميّة الذين ذهبوا إلى كون اللطف من الصفات السمعيّة التي تقتصر على خصوص الموارد التي ثبت بدليل النقل صدور اللطف فيها من الله تعالى.

ويُعد العلاّمة الحسن بن يوسف الأسدي الحلّي (ت ٧٢٦ هـ) أحد أبرز علمائنا المتأخّرين الذين تناولوا هذه القاعدة في كتبهم؛ إذ أصَّل لهذه القاعدة في أكثر مصنّفاته الكلاميّة، سواء منها المفصّلات أم المختصرات، وشاد براهين كثيرٍ من المسائل الكلاميّة والأصوليّة على أساسها؛ ولهذا

فقد بحثت في كيفيّة تعاطيه مع هذه القاعدة، سواء في مؤلّفاته الكلاميّة، أم الأصوليّة، عرضًا وتحليلاً ومناقشةً، معتمدًا المنهج التحليليّ النقديّ.

وقد اقتضت ضرورة البحث تقسيمه على تمهيد وثلاثة مطالب وخاتمة، فوضّحت في التمهيد تعريف اللطف في اللغة والاصطلاح، وتناولت في المطلب الأوّل مفاد قاعدة اللطف وأقسامه، وذكرت الاعتراضات التي أوردها بعض علمائنا عليها، وبحثت في المطلب الثاني الأدلّة التي ساقها العلاّمة الحِلّي لإثبات وجوب اللطف عقلاً، وبيّنت أقسامه، والمناقشات الواردة عليها، وعرضت في المطلب الثالث أهمّ مصاديق قاعدة اللطف، وما يرد عليها من ملاحظات، وأوجزت في الخاتمة أهمّ النتائج التي توصل إليها في البحث.

والله من وراء القصد، وهو الهادي إلى سواء السبيل.

التمهيد: اللطف في اللغة والاصطلاح

أولًا: اللطف في اللغة

للطف في اللغة ثلاثة معان يُستعمل فيها بنحو الحقيقة؛ أوّلها: التوفيق، فإنَّ «اللُّطفُ من اللّه تعالى: التّوفيق والعصمة» [1]. وثانيها: الرفق، «يقال: لَطف به وله بالفتح يَلْطُف لُطْفًا، إذا رَفَقَ به» [2]. وثالثها: البرُّ والإكرام، فـ «اللُّطْف واللَّطَف: البِرّ والتَّكْرمة والتحَفِّي» [3].

واللطف ـ كما تقدّم ـ يُفيد في بعض دلالاته معنى التوفيق، ولكنهما يفترقان عن بعضهما في أمرين، هما:

الأوّل: إنَّ اللطف هو فعلٌ تَسهل به الطاعة على العبد، ولا يكون لطفًا إلّا مع قصد فاعله وقوع ما هو لطفٌ فيه من الخير خاصة... والتوفيق فعل ما تتّفق معه الطاعة [4].

الثاني: قد يتقدّم اللطفُ الفعلَ بأوقات يسيرةٍ يكون له معها تأثيرٌ في نفس الملطوف له، ولا يجوز أنْ يتقدّمه بأوقاتٍ كثيرةٍ بنحوٍ لا يكون له معها تأثيرٌ في نفسه. وأمّا التوفيق فهو لطفٌ يحدثُ قبلَ الطاعةِ بوقت، فهو كالمصاحب لها في وقته... ولا يجوز أنْ يكون وقتهما واحدًا، ومن ثَمَّ فإنَّ كلّ توفيقٍ لطفٌ [5].

---

[١] لسان العرب: ١٣/ ٢٠٢.

[٢] المصدر نفسه.

[٣] المصدر نفسه.

[٤] معجم الفروق اللغويّة: ٤٦٤.

[٥] المصدر نفسه.

ثانيًا: اللطف في الاصطلاح

ذكر علماء الكلام قسمين للطف هما:

الأول: اللطف المُقرِّب، وقد عُرِّف بتعريفات عدّة متقاربة المعنى، منها ما ذكره العلّامة الحلّي في (مناهج اليقين) من أنَّه: «ماً أفاد المكلَّف هبةً مقرِّبةً إلى الطاعة، ومبعِّدةً عن المعصية، ولم يكن له حظٌّ في التمكين، ولم تبلغ به الهبة حدَّ الإلجاء»[1].

وهو قريبٌ ممّا أورده في (كشف المراد) بقوله: «هو ما يكون المكلَّف معه أقرب إلى فعل الطاعة، وأبعد من فعل المعصية، ولم يكن له حظٌّ في التمكين، ولم يبلغ حدَّ الإلجاء»[2]. وقيل في توضيحه: «إنَّ قوله: (ما يكون ... فعل المعصية) جنسٌ شاملٌ للطف وغيره من القدرة والآلات، فإنَّها بأجمعها تُقرِّب إلى فعل الطاعة، وتُبعِّد عن المعصية»[3]. و»قوله: (ولم يكن له حظٌّ في التمكين) فصلٌ، خَرَّج القدرة والآلات[4] التي يتمكّن بها المكلَّف من إيقاع الفعل، فإنَّ هذه كلّها لها حظٌّ في التمكين، فبدونها لا يمكن إيقاع الفعل، في حين أنَّ وقوع الفعل بدون اللطف ممكن، ومعه يكون وقوعه أقرب»[5]، أي إنَّه قيدٌ احترازيٌّ عن دخول الآلة في التعريف؛ لأنَّ لها دخلاً في توفّر القدرة لدى المكلَّف على الامتثال، ومن ثَمَّ فإنَّ توفّرها ليس لطفًا[6]، فالمكلَّف قادرٌ على الامتثال بوجودها، وفاقدٌ للقدرة مع عدمها.

---

[١] مناهج اليقين: ٢٥٢.

[٢] كشف المراد: ٣٥٠.

[٣] إرشاد الطالبين: ٢٧٦.

[٤] المراد بالآلة: كلُّ ما يدخل في تمكّن المكلَّف من فعل الطاعة، وترك المعصية. انظر: حاشية الزنجاني على شرح التجريد: ٣٥١.

[٥] إرشاد الطالبين: ٢٧٧.

[٦] يُنظر: مناهج اليقين: ٢٥٢-٢٥٣. كشف المراد: ٣٥١.

وبذلك يكون التعريف المذكور حدًّا تامًّا للطف؛ لأنَّه تعريفٌ بالجنس والفصل القريبين.

وأمّا قوله: (لم يبلغ حدّ الإلجاء) فذهب بعض الأعلام إلى أنَّه فصلٌ آخر، يخرج به ما يكون مُلجِئًا للمكلَّف إلى إيجاد الفعل [1]، ولكنه مردودٌ بأنَّ الإلجاء ينافي التكليف، فيتنافى مع اللطف [2]، فيكون زيادةً توضيحيّةً؛ لأنَّ ما يفعله الله تعالى بالمكلَّف من لطفٍ يجب ألاّ يصل إلى حدِّ الإكراه أو الإجبار على امتثال التكليف؛ لما فيه من سلب حريّة الاختيار عن المكلَّف التي هي مناط التكليف، واللطف لا ينافيه [3].

ويمكن أنْ يُعترض على التعريف بأمرين، هما:

١- إنَّ قوله: (لم يكن له حظٌ في التمكين) ليس قيدًا احترازيًّا، بل قيدٌ توضيحيّ؛ لأنَّ عدم دخول التمكين في اللطف شرطٌ لمقربيّته ومبعديّته، ذلك أنَّ التكليف يتوقف على التمكين [4]، إذ من دون التمكين لا وجود للتكليف ليكون هناك موردٌ للتقريب أو التبعيد، ومن ثَمَّ يثبت أنَّه ليس فصلاً، فلا يكون التعريف بالحدّ التامّ.

٢- إنَّ التعريف غير مانعٍ من دخول الأغيار؛ فإنَّ كون اللطف يُقرِّب المكلَّف من الطاعة، أو يُبعِّده عن المعصية، يشمل: كمال العقل، وتمام الصحة، وزيادة القوّة البدنيّة، وجمال المنظر، ووفرة المال، وكثيراً من الأمور غيرها، مع أنَّ هذه الأمور غير مرادةٍ لهم بالتعريف.

---

[١] كشف البراهين: ٢٧٢.

[٢] إرشاد الطالبين: ٢٧٧.

[٣] مناهج اليقين: ٢٥٢-٢٥٣. كشف المراد: ٣٥١.

[٤] نقد برهان اللطف: ٩٦.

ومهما يكن من أمرٍ، فحاصل معنى اللطف الُمقرِّب: أنَّه ترغيبٌ من المولى للعبد بفعل الطَّاعة، وترهيبٌ له عن ارتكاب المعصية، وذلك بعد تماميّة الحجّة عليه، ووصول الأحكام إليه، واستكماله جميع شرائط التكليف [1] العامة المتعلقة بالمكلَّف، من: البلوغ والعقل والقدرة، فهو يشمل كل أمرٍ من شأنه أنْ يُقرِّب المكلَّف من امتثال التكليف، أو يُبعِّده عن ارتكاب المعصية، سواء كان مؤمنًا أم كافرًا.

ومن ذلك يظهر مغايرة اللطف للتكليف؛ فإنَّ «اللطف أمرٌ زائد على التكليف، فهو [أي المكلَّف] من دون اللطف يتمكّن بالتكليف من أنْ يطيع أو لا يطيع، وليس كذلك التكليف؛ لأنَّ عنده يتمكّن من أنْ يطيع، وبدونه لا يتمكّن من أنْ يطيع أو لا يطيع»[2]، إذ لا موضوع للطاعة أو المعصية مع عدم التكليف، فكون أمرٍ ما لطفًا من حيث إنَّه يُقرِّب الملطوف فيه، ويرجّح وجوده على عدمه، وامتناع ترجّحه إنَّما يكون لوجود معارضٍ أقوى، وهو سوء اختيار المكلَّف، فيكون اللطف في حقّه مرجوحًا [3].

الثاني: اللطف المحصّل، ويُعرَّف بأنَّه «ما يحصل عنده الطاعة من المكلَّف على سبيل الاختيار، ولولاه لم يُطعْ، مع تمكّنه في الحالين»[4]، أي أنَّه يُعبرِّ عمّا يوجِد داعيًا إضافيًّا في نفس المكلَّف لامتثال التكليف باختياره، فبوجود هذا الداعي تحصل الطاعة من المكلَّف، وتُعدم مع عدمه، فهو يتوفّر على داعي الإطاعة وإنْ لم يُطع. ويمكن التمثيل له بالمعجزة التي يُصدِّق الإنسان معها بدعوى النبوّة، والتي بوجودها يحصل منه امتثال التكاليف الشرعيّة، مع أنَّ داعي الطاعة موجودٌ عنده إذا فُرِضَ عدم وقوع المعجزة.

[١] نور الأفهام: ١/ ٢٩٢، ٢٩٣.

[٢] كشف المراد: ٣٥١.

[٣] المصدر نفسه: ٣٥٢-٣٥٣.

[٤] المصدر نفسه: ٣٥١.



وظاهر تقسيم اللطف على قسمين (مقرِّب ومحصِّل) هو مغايرة أحدهما للآخر وإلّا لم تصحّ القسمة، ولكن بالتدقيق يثبت أنَّ النسبة بينهما هي التساوي، فكلّ لطف مقرِّب محصِّل، وكذا العكس، فإنَّ الأمر الذي بوجوده تحصل الطاعة من المكلَّف، ولولاه لا تقع يكون المكلّف معه أقرب إلى فعل الطاعة وأبعد عن المعصية، وهذا ما يثبت مقرِّبيّة اللطف المحصِّل، أي إنَّ كِلا القسمين يعبران عن أمرٍ واحد، غاية ما هناك أنَّ المقربيّة والمحصليّة وصفان له بلحاظين مختلفين، فبلحاظ أنَّه فعلٌ من الله يُسمّى مقرِّبًا، وبلحاظ ترتّب الطاعة عليه من المكلَّف يُسمّى محصِّلاً[1].

ولعلّ هذا ما يفسِّر اضطراب كلمات المتكلّمين في تحديد أنَّ اللطف الواجب هل هو المقرِّب أو المحصِّل؟ فقد ذكر العلّامة في شرح التجريد أنّه القسم الأول؛ إذ فسّر اللطف المقرِّب بما ذُكر في تعريف اللطف [2]، وأيضًا فقد بينَّ في شرح الياقوت أنَّ دليل وجوب الإمامة عقلاً يتمثّل في أنّها لطف؛ لأنَّها تُقرّب من الطاعة، وتُبعّد من المعصية، ويختلّ حال العبد مع عدمها [3]. ولكنّه في مناهج اليقين استدلّ على وجوب النبوّة بكونها لطفًا مقرِّبًا ذا خصوصيّة تحصيليّة؛ إذ قال: «إنَّها قد اشتملت على لطف في التكليف العقلي والسمعي، واللطف واجبٌ لما تقدّم، فالنبوّةُ واجبةٌ. وأمّا اشتمالها على اللطف في التكليف العقلي، فلأنّا نعلم أنَّ السّمعيّات ألطافٌ في العقليّات، فإنَّ التجربة قاضيةٌ بأنَّ الإنسان إذا كان مواظبًا على فعل الواجبات السمعيّة فإنَّه يقرِّب إلى الواجبات العقليّة، بخلاف ما إذا لم يواظب. وأمّا اشتمالها على اللطف في السمعي، فلأنَّ العلم بدوام الثواب

[١] رسالة في التحسين والتقبيح العقليين: ٩١.

[٢] كشف المراد: ٣٥١.

[٣] أنوار الملكوت: ٢٠٢.

والعقاب لطفٌ فيه، وهو لا يحصل إلّا مع البعثة»[1]، فإنَّ العبارة ظاهرةٌ في كون النبوة لطفًا مقرّبًا بالنسبة إلى الواجبات السمعيّة، أي الأحكام الشرعيّة؛ لأنَّ المكلَّف يكون مع وجودها أقرب إلى الطاعة، وأبعد من المعصية، من غير أنْ يكون لها دخلٌ في القدرة على الامتثال. كما أنَّها ظاهرةٌ في كونها لطفًا محصّلاً بالنسبة إلى الواجبات العقليّة، كما في حكم العقل بقبح قتل الأولاد، ووأد البنات، فقد لا يؤثّر هذا الحكم العقلي في ردع بعضهم إلّا إذا تزامن مع حكم الشرع، وتوعده بالعذاب الدائم على ذلك، فحكمُ الشارع - هنا - لطفٌ يقرِّب العبد من الطاعة، وهكذا الأمر في أكثر المحرّمات التي يستقلّ العقل بقبحها، فالأحكام الشرعيّة ألطاف في الأحكام العقليّة، إذ إنَّها توجب تقرُّب العبد من الطاعة، وانزجاره عن المعصية[2]، مع ملاحظة أنَّ طاعة المكلّف للتكاليف العقليّة بوجود الأحكام الشرعيّة تحصل عنده اختيارًا، ولا تحصل منه بدونه.

وهذا يؤكّد ما ذكرناه من أنَّ القسمين يُعبرّان عن أمر واحد، وخاصّة أنَّ المعتزلة الذين حازوا قصب السبق في وضع هذه القاعدة لم يتعرّضوا إلى انقسام اللطف على هذين القسمين [3]. وأنَّ صاحب الياقوت ذكر في تعريف اللطف أنَّه «أمرٌ يفعله الله تعالى بالمكلَّف لا ضرر فيه يعلم عنده وقوع الطاعة، ولولاه لم يُطعْ»[4]، فإنَّ ذيل كلامه يُفيد أنَّ مراده من اللطف هو المحصِّل، واستدلّ على وجوب الإمامة بأنَّها «لطفٌ يُقرِّب من الطاعة، ويُبعِّد عن المعصية»[5]، وهو اللطف المقرِّب. وهذا يكشف عن أنَّه لا فرق عنده بين القسمين.

---

[١] مناهج اليقين: ٢٦٦.

[٢] رسالة في التحسين والتقبيح العقليين: ٩٢.

[٣] المغني في أبواب التوحيد والعدل: ١٣/ ٩.

[٤] الياقوت: ٥٥.

[٥] المصدر نفسه: ٧٥.



المطلب الأوّل: مفاد قاعدة اللطف

وفي ضوء ما نقلناه عن العلّامة الحِلّي يمكن تقرير مفاد قاعدة اللطف في: أنَّ العقل يحكم بوجوب أنْ يفعلَ الله تعالى بالمكلَّف ما يكون معه أقرب إلى فعل الطاعة، وأبعد عن ارتكاب المعصية، من غير أنْ يكون له دخلٌ في قدرة المكلَّف على فعل الطاعة، أو الامتناع عن المعصية، أو يبلغ حدَّ الإجبار على ذلك. ومعنى أنَّ اللطف واجبٌ على الله سبحانه هو: أنَّ حكمته تعالى تقتضي فعله لما يُعدُّ لطفًا، لا أنَّ أحدًا غيره أوجبه عليه[1].

وقد أُعترض على ذلك بأمور:

١- هل أنَّ المراد بوجوب اللطف عليه سبحانه: ما هو لطفٌ في الواقع؟ أو أنَّ المراد: ما هو كذلك بحسب علمنا، سواء طابق الواقع، أم لا؟ فإنْ كان الأول فنُسلِّم وجوبه، ولكن نقول: من أين يُعلم أنَّ ما يُراد إثباته بهذه القاعدة هو اللطف الواقعي المطابق لعلمه سبحانه؟ وكيف السبيل إلى علمنا به؟ والحال أنَّ كلَّ ما يُذكر لبيانه راجع إلى علمنا بكونه لطفًا. وإنْ كان الثاني ـ أي وجوب ما هو لطفٌ بحسب علمناـ فنقول: ما هو الدليل على وجوب ذلك على الله سبحانه؟ [2] وإذ لا دليل عليه، فلا يثبت وجوبه عليه تعالى.

٢- إنّنا نرى في بعض الأفعال ما نقطع بكونه لطفًا، ومع ذلك لم يقع، كظهور الإمام عليه السلام، فإنا نقطع بكونه لطفًا، ولا نرى فرقًا بين ظهوره في هذه الأيام وبين ظهوره بعد ذلك، بل لا نرى فرقًا بين ظهوره وظهور الإمام الحادي عشر عليه السلام في زمانه، وكذا بعث النبي، بل حصول بعض الأمور الرادعة عن المعاصي المرُغِّبة إلى الطاعات لكُمَّل المكلَّفين، كبعض المنامات، أو استجابة بعض الدعوات، ونحو ذلك، ومع ذلك لم تقع، مع أنَّها قد تقع

[١] إرشاد البشر: ١٣٥.

[٢] عوائد الأيام: ٢/ ٢٥٧-٢٥٨.



لبعضهم، فأيٍّ فرق بينهم؟! إذ كيف نستطيع أنْ نُدرك أنَّ إراءة البرهان ـ بأيِّ معنى فُسِّر ـ لطفٌ بالنسبة إلى النبي يوسف عليه السلام، وليست لطفًا لأمثالنا؟ فإنْ استند عدم وقوع ما لم يقع إلى المانع غير المعلوم بالنسبة إلينا، فلِمَ لا يكون الأمر في سائر الموارد كذلك أيضًا؟ [1].

٣- إنْ كان المراد من اللطف هو وجوب إيجاد شرائط التكليف في المكلَّف التي تتم بها الحُجّة عليه، ولا يصح تكليفه بدونها، فيكفي في تحقّق وجوبه أدلّة ثبوت التكليف. وإنْ كان المراد غيره، فوجوب ذلك عليه تعالى غير مسلَّم، بعد هدايته جميع البشر بإرسال الرسل، وإنزال الكتب، وجوب طاعة المولى، وهو المسمى بإراءة الطريق الذي تكفَّل به الله تعالى بقوله سبحانه: ﴿**إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ**﴾ [2]، وهو فضلٌ زائدٌ منه (جلَّ وعلا) خصَّ به بعض عباده من غير وجوبٍ عليه، فضلاً عن اللطف الزائد على ذلك [3].

٤- إنَّ معنى اللطف المُدّعى وجوبه إنْ كان إيجاد كلّ ما يوجب رغبة العباد في الطاعة، لزم القول بوجوب تخصيص المطيع بكلّ ما يستجلب رغبة الناس في الطاعة، ويقرّبهم منها، من محسنات الخلقة، كصباحة المنظر، والسعة، والدعة، والعافية، وطول العمر. وهذا واضح الفساد، لاستلزامه نسبة القبيح - وهو الإخلال بالواجب - إليه تعالى، وذلك لما يشاهد من اشتراك المطيع والعاصي في النعم والنقم [4].

٥- إنَّ جملة من الآيات الشريفة تدلّ على اختصاص ألطافه تعالى

---

[١] عوائد الأيام: ٢/ ٢٦١.

[٢] سورة الليل: الآية ١٢.

[٣] نور الأفهام: ١/ ٢٩٤-٢٩٥.

[٤] نور الأفهام: ١/ ٢٩٥-٢٩٦.



بطائفة خاصّة، وخذلان طائفة أخرى، ومنع توفيقاته عنهم، والتخلية بينهم وبين ما يشتهون، فقوله تعالى: **﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾**[1] يدلّ على نفي اللطف في حقّ الكفار والمعاندين، كما أنَّ قوله تعالى: **﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ﴾**[2] يدلّ على اختصاص الهداية الزائدة بالمؤمنين والمهتدين[3].

ومن مجموع ما تقدّم آنفًا يثبت عدم كلّيّة مفاد قاعدة وجوب اللطف على الله تعالى، وإنَّ غاية ما يمكن أنْ يقال: إنَّ قاعدة اللطف لا تفيد أكثر من كونه إغراءً زائدًا من المولى سبحانه للمكلَّف يدعوه إلى الإتيان بالواجبات، وتحذيرًا إضافيًّا له يُبعده عن ارتكاب المحرَّمات، بعد إراءة الطريق، وثبوت التكليف، وهذا المقدار لا دليل على وجوبه، بل هو فضلٌ زائدٌ منه سبحانه تعالى، يختصّ به مَنْ يشاء من عباده، ويمنعه عمَّنْ يشاء.

المطلب الثاني: أدلّة وجوب اللطف وأقسامه

أوّلًا: أدلّة وجوب اللطف

استدلّ العلّامة الحِلّي على وجوب اللطف بوجوهٍ عدّة:

الأوّل: لو لم يكن اللطف واجبًا لكان الله تعالى ناقضًا لغرضه. والتالي باطلٌ، فالمُقدَّم مثله. بيان الشرطيّة: إنَّ الله تعالى إذا علم أنَّ المكلَّف لا يختار الطاعة، ولا يكون أقرب إليها إلّا عند فعلٍ يفعله، فإنّه يجب عليه فعله، إذ لو لم يفعله لكان ناقضًا لغرضه، ونقض الغرض نقصٌ، تعالى الله عنه [4].

[١] سورة آل عمران: الآية ١٧٨.

[٢] سورة محمد: الآية ١٧.

[٣] صراط الحق: ٢/ ٢٦٦-٢٦٧.

[٤] تسليك النفس: ١٧٤. معارج الفهم: ٣٦٢.

ومَثَّلَ لذلك بمَنْ دعا غيره إلى طعامٍ وأراد منه تناوله، وعُلم أنَّه لا يستجيب لذلك إلاّ بفعلٍ يفعله الداعي من سياسةٍ أو تأدّب. فإنَّه متى لم يفعل ذلك كان ناقضًا لغرضه، مبطلاً لمراده، وجاريًا مجرى منعه من التناول. وكذلك التكليف، فإذا علم الله تعالى أنَّه مع فعل اللطف يكون العبد أدعى إلى ما كُلِّف به، ومع تركه يكون أقرب من الامتناع، فإذا لم يفعله كان ناقضًا لغرضه، وهو محالٌ[1].

ويُلحظ على المقدَّم ـ وهو أنَّ اللطف يوجب تحصيل غرض المولى ـ الأمور الآتية:

١- إنَّ الدليل ظاهرٌ في ثبوت الملازمة بين فعل المولى للطف وبين حصول الطاعة من المكلَّف، والحال أنَّه لا ملازمة بينهما، فقد يُطيع المكلَّف من غير لطف، وقد يفعل الله اللطف ولكن المكلَّف لا يُطيع؛ لأنَّه يُشترط في اللطف عدم حصول الإلجاء.

٢- إنَّ الملازمة بين منع اللطف وبين نقض الغرض غير مسلَّمة؛ لأنَّ الغرض متحقّقٌ حتى من دون اللطف، وذلك بإتمام الحُجّة على العبد بعد تحقّق جميع شرائط التكليف فيه[2].

٣- إنَّ المقدَّم لو كان تامًّا «لتمَّ في خصوص مَنْ يعلم الله امتثاله للتكليف المتوجّه إليه بعد فعل اللطف، وأمّا في حقّ مَنْ يمتثل التكليف ويطيع الله ولو من غير اللطف المذكور، أو في حقّ من لا يمتثل أمره ونهيه تعالى وإنْ فُعِلَ به ألطافٌ ... فلا يتم أصلاً»[3].

---

[1] أنوار الملكوت: ١٥٤. مناهج اليقين: ٢٥٣.

[2] نور الأفهام: ١/ ٢٩٦.

[3] صراط الحق: ٢/ ٢٦٤.

٤- «إنَّ الغرض من التكليف لا يحصل إلّا إذا كان المكلَّف مختارًا، فالذي تحتاج إليه حُجّيّة التكليف، وبه يحصل غرض المكلِّف هو تمكين المكلَّف وإعلامه ليتمكّن من الامتثال، ولا يعتبر أزيد من ذلك شيء أصلاً. وعليه فلو لم يفعل المكلِّف لطفًا بالمكلَّف، وترك الامتثال لكان عاصيًا مستحقًّا للعقاب، ولا يكون المكلِّف ناقضًا لغرضه؛ فإنَّ غرضه لم يتعلّق بفعل الطاعة من المكلَّف كيفما اتفق، وإلّا لوقع الفعل جبرًا، بل الغرض هو إتيان المأمور به اختيارًا، وهذا النحو من الغرض لا يتوقف على فعل اللطف لتحقّقه بمجرد تمكّن العبد» [1].

٥- إذا غضضنا النظر عمّا تقدم، وسلَّمنا صحة المقدَّم فهو يُثبت الملازمة بين اللطف وحصول الطاعة، واللطف الذي لولاه لا تقع الطاعة هو المحصِّل بحسب التقسيم المشهور عند المتكلّمين، والمفروض إثبات وجوب اللطف المقرِّب؛ لأنَّه المراد بقاعدة وجوب اللطف عند القائلين بها من متكلِّمي الإماميّة.

الثاني: «إنَّ ترك اللطف مفسدةٌ، فيكون فعله واجبًا. أمّا أنَّه مفسدةٌ فلأنَّ ترك اللطف لطفٌ في ترك الطاعة، واللطف في المفسدة مفسدةٌ» [2]، فبترك اللطف يكون المكلَّف أقرب إلى ترك الطاعة، وتركها مفسدةٌ، وإثبات المفسدة لله تعالى محالٌ عقلاً؛ لأنَّ فعل المفسدة قبيحٌ، والله تعالى لا يفعل القبيح [3].

وهذا الدليل يتركّب من مقدّمتين: صغرى وكبرى، أمّا الصغرى فهي: إنَّ ترك اللطف مفسدةٌ قبيحةٌ، وأمّا الكبرى فهي: استحالة صدور القبيح من الله

٣٨[١] المصدر نفسه: ٢/ ٢٦٤-٢٦٥.

[٢] أنوار الملكوت: ١٥٤.

[٣] إرشاد البشر: ١٣٦، ١٢٧-١٢٨.

تعالى، فينتج: استحالة ترك الله للطف، وهذا يساوق وجوبه.

ويُلحظ على تماميّة الصغرى الأمور الثلاثة الآتية:

١- إنّ ترك اللطف أمرٌ عدميٌ، وإرادة الله تعالى لا تتعلّق بالأعدام [1].

ويجاب عنه بأنَّ الأعدام على نحوين، أحدهما: ممتنع الوجود، والآخر: ممكن الوجود، وما لا تتعلّق به إرادة البارئ تعالى هو الأوّل دون الثاني؛ لأنّ حقيقة الإرادة هي الإيجاد والفعل، وممتنع الوجود لا يقبل بذاته الخروج من العدم إلى الوجود. في حين أنَّ المعدوم الممكن الوجود يقبل ذلك.

٢- «عدم تماميّة القاعدة في نفسها، إذ لا يجب اللطف عليه تعالى، بحيث يكون تركه قبيحًا يستحيل صدوره منه سبحانه، بل كلّ ما يصدر منه تعالى مجرد فضلٍ ورحمةٍ على عباده» [2].

٣- إمكان افتراق المحمول (مفسدة) عن الموضوع (ترك اللطف) في بعض الموارد، إذ قد يترك الله فعل اللطف من دون أنْ يترتّب على ذلك وقوع المفسدة من المكلَّف؛ وذلك لأنَّ سلب اللطف لا يقتضي سلب الاختيار، والمكلَّف بعد تماميّة الحُجّة عليه، ووصول الأحكام إليه قد يختار الانقياد للشريعة، وفعل الطاعة، وإنْ لم يكن هناك لطفٌ زائدٌ عنهما.

الثالث: إنَّ «القدرة على اللطف ثابتةٌ والداعي موجودٌ؛ لأنَّ الداعي إلى الفعل يكون داعيًا إلى ما لا يتمّ الفعل إلّا به، ومتى اجتمعت القدرة والداعي وجب الفعل» [3].

---

[١] نقد برهان اللطف: ١٢٠.

[٢] مصباح الأصول: ٢/ ١٣٨.

[٣] أنوار الملكوت: ١٥٥.



وهذا الدليل يُعبر عن قياسٍ اقترانيّ حمليّ، صغراه: إنَّ القدرة على إيجاد اللطف والداعي إليه موجودان، وكبراه: كلَّما وجدت القدرة والداعي وجِد اللطف، فينتج: وجوب وجود اللطف [1].

ويَرد عليه أمران:

١- إنَّ مجرد وجود الداعي إلى اللطف لا يستلزم حصوله، وإلّا لكان الله تعالى فاعلاً موجبًا لا مختارًا، إذ يكون تعالى مجبراً على فعل اللطف، وهو باطلٌ.

٢- وبغض النظر عمّا تقدم، فإنَّ هذا الدليل يُثبت وجوب اللطف المحصِّل؛ لأنَّ ما لا يتمّ الفعل (الطاعة) إلّا به هو المحصِّل، والمفترض أنَّ الدليل يُثبت وجوب اللطف المقرِّب؛ لأنَّه الواجب عند القائلين بالقاعدة من الإماميّة.

ثانيًا: أقسام اللطف

قسَّم العلّامة الحِلّي اللطف من حيث فاعله على ثلاثة أقسام تبعًا لأكثر متكلّمي الإماميّة، وهي:

١- أنْ يكون من فعل الله تعالى، فهذا يجب على الله تعالى فعله، لما تقدّم في أدلّة وجوب اللطف [2]، كنصب الأدلّة، وإرسال الرسل، وخلق المعجزات [3].

٢- أنْ يكون من فعل المكلَّف نفسه، فيجب على الله تعالى أن يعرَّفه

[١] إرشاد البشر: ١٣٦.

[٢] كشف المراد: ٣٥٢.

[٣] إرشاد الطالبين: ٢٧٨.

إيّاه، ويوجبه عليه [1]، وإلاّ كان ناقضًا لغرضه، فإنْ فعله المكلَّف فقد حصَّل الغرض، وإلاّ كان هو ــ أي المكلَّف ــ السبب في اختلال تحقّقه، وذلك كمتابعة الرسل والأئمّة عليهم السلام، والنظر في أدلّتهم [2].

٣- أنْ يكون من فعل شخصٍ آخر غيرهما، فلا يجوز أنْ يكلِّف الله هذا المكلَّف بفعلٍ يتوقّف على ذلك اللطف إلاّ إذا عَلمَ أنّ ذلك الغير يفعله قطعًا [3]، ولو عَلِمَ الله أنّ الغير لا يفعل اللطف، ثم كلَّف المكلَّف بالفعل لكان مناقضًا لغرضه [4].

ويجب في هذا القسم من اللطف توفّر أمرين، هما:

أولّهما: إيجاب ذلك اللطف على الغير، وإلاّ جاز للمكلَّف تركه، فلا يحصل الغرض، كتبليغ الرسالة، وأداء الشريعة.

ثانيهما: يجب أنْ يحصل الغير على فائدة مقابل قيامه باللطف، إذ تكليف شخصٍ بما فيه مصلحة غيره قبيحٌ، تعالى الله عنه [5].

ويَرد على القسم الأول ما تقدّم من ملاحظ على أدلّة وجوب اللطف على الله تعالى، والتي تَبيَّنَ منها عدم وجوب شيء عليه تعالى غير الهداية العامّة للمكلَّفين التي تعبرِّ عن الفطرة المركوزة في نفوسهم، وإراءة الطريق بإرسال الرسل عليهم السلام، وإنزال الشرائع، ونصب الأئمّة عليهم السلام.

ويَرد على القسم الثاني أنَّه لم يظهر وجهُ عدِّ هذا القسم من فعل

---

[١] تسليك النفس: ١٧٥.

[٢] إرشاد الطالبين: ٢٧٨.

[٣] تسليك النفس: ١٧٥.

[٤] إرشاد الطالبين: ٢٧٨.

[٥] المصدر نفسه: ١٧٨-١٧٩.

المكلَّف نفسه، والحال أنَّ اللطف ــــ على تقدير وجوبه ــــ يصدر عن الله تعالى، فهو الذي يعرّفه للمكلَّف، ويوجبه عليه، غاية ما هناك أنَّ المكلَّف هو محلّ تحقّقه، مع أنَّ هذا جارٍ في جميع الأقسام، فقد نسب الله تعالى هداية الإنسان إلى طريق الحقّ إلى نفسه في قوله تعالى: ﴿**إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا**﴾[1].

ويَرد على القسم الثالث ـ مضافًا إلى ما تقدم في القسم الثاني ـ بأنَّه إنْ كان المراد من هذا الغير هو فردٌ من عامّة المكلَّفين، فلم يثبت وجوب أمرٍ على المكلَّف زائد عن التكاليف الثابتة بحقّه في أصل الشريعة. وإنْ كانَ المراد منه أحد الرسل أو الأئمّة عليهم السلام، فلا دليل على وجوب ما هو أزيد من الإنذار بالنسبة إلى الرسل عليهم السلام، أو الهداية بالنسبة إلى الأئمّة عليهم السلام، وهذا تكليفهم نفسه الذي فرض الله تعالى عليهم القيام به تجاه عامّة المكلَّفين، بحيث إنَّهم لو أرادوا الهدى لاهتدوا، ولا يجب عليهم أنْ يقوموا بإعلام كلِّ فردٍ فردٍ من المكلَّفين بما أنيط بهم تبليغه، ليحقّقوا بذلك اللطف المختصّ بذلك الفرد بما يقرِّبه من الطاعة ويبعِّده عن المعصية.

ويلحظ على خصوص الأمر الثاني منه بأنَّ تكليف شخصٍ بما فيه مصلحة غيره من دون وجود مصلحة له ليس قبيحًا لا عقلاً ولا عقلائيًّا، ومن ثَمَّ حَسُنَ في الشريعة الندب إلى الإيثار، ومدح فاعله، كما في قوله تعالى: ﴿**وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ**﴾[2].

[١] سورة الإنسان: الآية ٣.

[٢] سورة الحشر: الآية ٩.

المطلب الثالث: تطبيقات قاعدة اللطف

اعتمد متكلمو الإماميّة - ومنهم العلاّمة الحِلّي - قاعدة اللطف في الاستدلال على جملة من القضايا العقائديّة، والمسائل الأصوليّة، سيعترض البحث لأهمّها فيما يأتي:

أولًا: بعث الأنبياء

ذكر العلاّمة الحلّي تقريبين للاستدلال على الوجوب العقلي لبعث الأنبياء، هما:

أ- التقريب الأوّل: وله صياغتان:

الصياغة الأولى: صياغة قياس اقتراني حملي، ذلك «أنَّ التكاليف السمعيّة ألطافٌ في التكاليف العقليّة، واللطف واجبٌ، فالتكليف السمعيّ واجبٌ. ولا يمكن معرفته إلاّ من جهة النبيّ، فيكون وجود النبيّ واجبًا؛ لأنَّ ما لا يتمّ الواجب إلاّ به فهو واجبٌ» [1]. وأما اشتمال النبوّة على اللطف في التكاليف السمعيّة؛ فلأن العلم بدوام الثواب والعقاب لطفٌ فيه، وهو لا يحصل إلاّ مع البعثة [2].

ويتألّف هذا الاستدلال من قياسين؛ الأوّل: مبنيٌّ على قاعدة اللطف، وهو ظاهرٌ صغرى وكبرى ونتيجة. وأمّا الثاني: فصغراه: بعث النبي مقدّمةٌ لمعرفة التكليف السمعي الواجب، وكبراه: وجوب مقدّمة الواجب، فينتج: وجوب بعث النبي. ويتمثّل دليل صغرى القياس الأوّل ـــ وهي: إنَّ التكليف السمعي لطفٌ في التكليف العقلي ـــ في «أنَّ الإنسان إذا كان مواظبًا على فعل الواجبات السمعيّة وترك المناهي الشرعيّة كان من فعل

[١] كشف المراد: ٣٧٥.

٥٣[٢] مناهج اليقين: ٢٦٦.

الواجبات العقليّة والانتهاء عن المناهي العقليّة أقرب [1]، ذلك أنَّنا «نعلم ضرورةً أنَّ الإنسان إذا واظب على فعل الصلاة والصوم ـــ مثلاً ـــ دعاه ذلك إلى العلم بالله تعالى وصفاته، ليعلم أنَّ العبادة هل هي لائقةٌ به، أم لا؟» [2].

ولكنها لا تخلو من إشكال من جهة عدم الملازمة بين المواظبة على امتثال التكاليف الشرعيّة وبين المقرِّبيّة من امتثال الأحكام العقليّة؛ إذ قد يوجد الطرف الأول للملازمة دون أنْ يستتبع الطرف الثاني، فقد يواظب المكلَّف على الصلاة والصوم والحج وسائر أحكام الشرع، وهو بعيد عن أبسط الحقائق العقليّة المتعلّقة بذات الباري وصفاته سبحانه، كما في حشويّة أهل الحديث الذين لم تزدهم كثرة عبادتهم معرفةً بالله تعالى، وأنَّه منزّهٌ عن الجسم والمكان والانتقال ولوازمها، فتراهم يثبتون كلَّ ذلك له تعالى.

الصياغة الثانية: صياغة قياس استثنائيّ شرطيّ متّصل، وهي: «إنْ وجبت التكاليف السمعيّة وجبت البعثة، لكن المقدَّم حقّ، فالتالي مثله. أمّا حقيّة المقدَّم: فلأنَّ التكاليف السمعيّة ألطافٌ في التكاليف العقليّة، أي مقرِّبةٌ إليها) [3]، والوجه في «أنَّه كلما كانت التكاليف السمعيّة واجبةٌ كانت البعثة واجبةٌ؛ فلأنَّ العلم بها ـــ أي بالتكاليف السمعية ـــ إنَّما هو من جهة الرسول المسبوق ببعثه، فإذن تتوقّف على البعثة، وما يتوقّف عليه الواجب أولى بأنَّ يكون واجبًا، فإنَّه لو لم يكن واجبًا لجاز زواله، فيزول المتوقَّف عليه البتة، وحينئذ لا يكون واجبًا، وقد كان كذلك، هذا خُلفٌ، فيجب وجوب البعثة، وهو المطلوب»[4].

[١] كشف المراد: ٣٧٥.

[٢] إرشاد الطالبين: ٢٩٨.

[٣] المصدر نفسه: ٢٩٨.

[٤] إرشاد البشر: ١٥٠-١٥١.

وتُناقش تماميّة المقدَّم بأمرين، هما:

١- إنَّ وجوب التكاليف السمعيّة على المكلَّف حكمٌ عقليٌّ متأخّرٌ عنها، فلابدّ أوّلاً من ثبوت هذه التكاليف، ثم في رتبةٍ لاحقةٍ يُحكم العقل بوجوب امتثالها. والطريق إلى معرفة التكاليف السمعيّة منحصرٌ بتعريف النبيّ. وعليه فيجب في الرتبة السابقة بعث النبي الذي يقوم بتبليغ التكاليف السمعيّة، ثم يأتي حكم العقل بوجوب امتثالها.

٢- إنَّه بعد بعث النبيّ المبلِّغ للتكاليف السمعيّة يمكن أنْ تتحقّق الطاعة من المكلَّف أو لا تتحقّق، وإذا كان كذلك كان لبعث النبي حظٌّ في تمكين المكلَّف من الطاعة، وما له حظٌّ في التمكين ليس لطفًا بحسب التعريف.

لا يقال: إنَّ العقل يُدرك هذه التكاليف، والشرع مرشدٌ إليها، ومؤيدٌ لحكم العقل؛ لأنَّه يُجاب عنه: بعدم إمكان استقلال العقل بإدراك هذه التكاليف؛ لأنَّها من الأمور الاعتباريّة التي تتوقَّف على اعتبار المعتبرِ بناءً على ما يُدركه من المصالح والمفاسد.

ب- **التقريب الثاني**: ويكون بصيغة قياسٍ استثنائيّ شَرطيّ متّصل، وهو (إنْ تحقّقت القدرة والداعي وجبت البعثة، لكن المقدَّم حقٌّ، فالتالي مثله. أمّا الشرطيّة فظاهرة. وأمّا صدق المقدَّم، أمّا القدرة فظاهرٌ، وأمّا الداعي؛ فلأنَّها قد اشتملت على وجه مصلحة، وانتفت عنها المفاسد. أمّا أوّلاً فبالفرض، وأمّا ثانيًا فلأنَّ وجوه المفاسد محصورةٌ عندنا، وليس شيءٌ منها ثابتًا هاهنا» [1].

ويُردّ عليه بما تقدّم في ردِّ الدليل الثالث من أدلّة وجوب اللطف، وحاصله هنا: إنَّ وجود الداعي إلى بعث النبي لا يستلزم تحقّق البعثة، وإلّا كان الله تعالى فاعلاً موجبًا لا مختارًا، وهو باطلٌ. هذا مضافًا إلى ما تقدَّم

[١] مناهج اليقين: ٢٦٧.

من مناقشةٍ في كبرى قاعدة وجوب اللطف على الله تعالى، إذ تبرهن عدم تماميّة جميع أدلّتها.

فثبت من مجموع ما ذكرناه أنَّ الاستدلال على وجوب بعث النبي بقاعدة وجوب اللطف غير تامّ.

ثانيًا: نصب الأئمّة

استدلّ العلّامة الحلّي على وجوب نصب الأئمّة عقلاً بقاعدة اللطف، بتقريب: إنَّ الإمام لطفٌ، واللطف واجبٌ. أمّا الصغرى فمعلومة للعقلاء؛ إذ العلم الضروري حاصلٌ بأنَّه إذا كان للناس رئيسٌ مرشدٌ مطاعٌ، ينتقم من الظالم، وينتصف للمظلوم منه، وكان حاملاً لهم على القواعد العقليّة والوظائف الدنيويّة، مدبّرًا لهم أمر المعاش، ويمنعهم عن التغالب والتهاوش، ويصدّهم عن المعاصي، ويعدهم ويحثّهم على فعل الطاعات، ويبعثهم على التناصف والتعادل، كانوا إلى الصلاح أقرب، ومن الفساد أبعد، وهذا أمرٌ ضروريٌّ لا يشكّ فيه أحدٌ من العقلاء[1]، وأمّا عند خلوِّهم من مثل هذا الرئيس فيكونون أبعد من الصلاح، وأقرب إلى الفساد. وأمّا كبرى وجوب اللطف فقد تقدَّم الاستدلال عليها[2]. وليس معنى وجوب نصب الإمام على الله تعالى أنَّ أحدًا أوجب عليه ذلك، بل إنَّها مقتضى حكمته[3].

ويُجاب عن صغرى هذا الدليل بأنَّ حاجة الأمّة إلى الإمام تظهر في جانبين، هما:

الجانب السياسيّ: إذ يُعبّر الإمام عن حاجةٍ ضروريّةٍ للعقلاء في المجتمع الإنساني إلى وجود رئيسٍ يتولّى سياستهم وتدبير أمورهم بما يعود

[١] كشف المراد: ٣٨٨. إرشاد البشر: ١٧٨.

[٢] معارج الفهم: ٤٠٤.

[٣] إرشاد البشر: ١٧٨.

عليهم بالمصلحة، ويدفع عنهم المفسدة. وبهذا المقدار لا يرى العقلاء ضرورة أنْ يبلغ الرئيس غاية الكمال في ذلك، إذ يكفي في نظرهم أن يترأّس من يتحقّق به الحدّ الأدنى من هذا الغرض، وإلى هذا المعنى أشار الإمام أمير المؤمنين عليه السلام بقوله: »لابدّ للناس من أمير برٍّ أو فاجر، يعمل في إمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، ويبلغ فيها الأجلَ، ويجمع به الفيء، ويقاتل به العدو، وتأمن به السبل، ويؤخذ به للضعيف من القوي« [1].

وهذا الجانب هو ما ذكره العلاّمة وسائر متكلِّمي الإماميّة في سياق استدلالهم على وجوب نصب الإمام بقاعدة اللطف، ولا دليل على كونه لطفًا؛ لعدم توقّف تحقّق الغرض في هذا الجانب على نصب الله تعالى إمامًا، إذ يمكن أنْ يتحقّق الغرض باختيار العقلاء إمامًا بأنفسهم.

الجانب الدينيّ: إنّ الإمام هو رأس السلطة الدينيّة في الأمّة، إذ تقع عليه مسؤوليّة تبليغ الأحكام الشرعيّة وتبيينها للمكلَّفين، ومن ثَمَّ لا يكون نصب الإمام لطفًا؛ لإنَّ الإمام هو المبلِّغ للتكاليف التي بوجودها يمكن أنْ تتحقّق الطاعة من المكلَّف أو لا تتحقّق، وبعدمها لا يمكن أنْ تتحقّق، وبذلك يكون لنصب الإمام حظٌّ في تمكين المكلَّف من الطاعة، وما له حظٌّ في التمكين ليس لطفًا بحسب التعريف.

وأما كبرى قاعدة وجوب اللطف على الله تعالى فقد تقدَّمت البرهنة على عدم تماميّة أدلّتها.

ثالثًا: عصمة الأنبياء

عدَّ العلاّمة العصمة من مصاديق اللطف في أكثر كتبه الكلاميّة، فقال: «العصمة: لطفٌ يفعله الله تعالى بالمكلَّف لا يكون له معه داعٍ إلى ترك

[١] نهج البلاغة، خطبة ٤٠: ١٠٢.



الطاعة وفعل المعصية، مع إمكان وجوده»[1]، أي وجود ذلك الداعي عنده، وهو رغم ذلك لم يستدلّ على تحقّقها في النبيّ أو الإمام بكبرى وجوب اللطف على الله تعالى كما فعل في مسألة بعث النبي، أو نصب الإمام، مع أنَّ المفترض ذلك، وإنَّما عمد إلى إقامة عدَّة أدلّة عقليّة على وجوبها، ولا يبعد أنّ سبب ذلك يرجع إلى تردّده في كونها لطفًا، ولعلّه لذلك لم يذكر في (كشف المراد) أنَّها لطفٌ[2].

ويلحظ على ذلك بأنَّه لم يوضّح وجه كون العصمة لطفًا، ولا كيفيّة تأثير العصمة في انعدام الداعي إلى ترك الطاعة وفعل المعصية؟ فإنْ كان مراده أنَّ العصمة مستفادة من الأدلة الشرعيّة التي تفيد أنَّ الله تعالى عصمهم عن الذنوب، كما في قوله تعالى: ﴿**إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ**﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً**﴾[4]، فهذا لا كلام فيه، إذ لا إشكال في إمكان أنْ يتلّطف تعالى بخاصّة خلقه ببر وتكرمة زائدين على ما يفيضه على عامّة الخلق. وإنْ كان مراده أنَّها مصداقٌ لقاعدة اللطف التي استدلّ على وجوبها بدليل العقل، فقد تقدّم عدم تماميّة كبرى وجوب اللطف.

رابعًا: الإجماع

استدلّ العلاّمة على حُجّيّة الإجماع بقاعدة اللطف، فإنَّه بعد أنْ عرَّفه

[١] معارج الفهم: ٣٩٥. وقريب منه في: مناهج اليقين: ٢٧٨. تسليك النفس: ١٩١. الباب الحادي عشر: ٣٧.

[٢] كشف المراد: ٣٧٦.

[٣] سورة البقرة: الآية ١٢٤.

[٤] سورة الأحزاب: الآية ٣٣.

بقوله: «اتّفاق الأمّة والمؤمنين والعلماء، فيما يراعى فيه إجماعهم»[1]، ذكر أنَّه يشترط في حجّيّته دخول قول الإمام المعصوم عليه السلام في الاتّفاق؛ لأنَّه سيّد المؤمنين والأمّة والعلماء، فعنوان الإجماع يشمله، ولا ينعقد من دونه، إذ كلّ ما يقوله المعصوم عليه السلام حجةٌ وصوابٌ وحقٌّ [2]، وعليه فلا اعتبار للإجماع بما هو إجماعٌ إذا لم يكن مشتملاً على قول المعصوم عليه السلام.

والدليل على ذلك «أنَّ زمان التكليف لا يخلو عن إمامٍ معصومٍ، فيكون الإجماع حُجّةً. أمّا الأولى فلأنَّ كلَّ زمانٍ لا يخلو من إمامٍ، لأنَّه لطفٌ ... واللطف واجبٌ ... وأيضًا لو لم يجب فعلُ اللطف من المكلِّف لم يقبح منه فعل المفسدة؛ لعدم الفرق بين فعلٍ يختار المكلَّف عنده القبيح وبين ترك ما يخلُّ المكلَّف عنده بالواجب، فثبت أنَّ اللطف واجبٌ، وأنَّه لابد في كلِّ زمان تكليفٍ من إمامٍ»[3].

وهذا النحو من تصوير الإجماع يُصطلح عليه بـ (الإجماع الدخولي)؛ لأنّ المناط فيه دخول المعصوم عليه السلام في زمرة المُجْمعينَ، فإذا كان قوله موجودًا ضمن أقوالهم كان الإجماع حُجّةً، وإلاّ فلا، بغض النظر عن تحقّق الكثرة في هذا الجانب أو ذاك.

ويمكن أنْ يناقش فيه بأمورٍ، هي:

١- «عدم تماميّة القاعدة في نفسها، إذ لا يجب اللطف عليه تعالى بحيث يكون تركه قبيحًا يستحيل صدوره منه سبحانه، بل كلّ ما يصدر منه تعالى مجرد فضلٍ ورحمةٍ على عباده»[4].

[١] نهاية المأمول: ٣/ ١٣١.

[٢] المصدر نفسه.

[٣] المصدر نفسه: ٣/ ١٣٢.

[٤] مصباح الأصول: ٢/ ١٣٨.



٢- «إنَّ قاعدة اللطف على تقدير تسليمها لا تقتضي إلّا تبليغ الأحكام على النحو المتعارف، وقد بلّغها الأئمة عليهم السلام للرواة المعاصرين لهم، فلو لم تصل إلى الطبقة اللاحقة لمانعٍ من قبل المكلَّفين أنفسهم ليس على الإمام عليه السلام إيصالها إليهم بطريق غير عادي، إذ قاعدة اللطف لا تقتضي ذلك، وإلّا كان قول فقيهٍ واحدٍ كاشفًا عن قول المعصوم عليه السلام إذا فُرض انحصار العالم به في زمانٍ، وهذا واضح الفساد»[1].

٣- ما تقدّم من أنَّ للإمامة دخلاً في تمكّن المكلَّف من الامتثال؛ لأنّ الإمام عليه السلام إذا بَلَّغ التكليف الشرعي فدخل قوله في أقوال المُجمعينَ وتحقّق الإجماع يكون المكلَّف قادرًا على امتثال التكليف، وإذا فُرض عدم تبليغه لها فلا يتحقّق الإجماع، ولا يكون المكلَّف قادرًا على الامتثال، وما له دخلٌ في التمكين ليس لطفًا.

---

[١] المصدر نفسه.

الخاتمة:

توصّل البحث إلى جملةٍ من النتائج، يمكن إجمال أهمّها في الآتي:

١- إنَّ التعريف الذي اعتمده العلاّمة الحلّي للطف ليس تعريفًا بالحدّ التام؛ لأنَّ الفصل المأخوذ فيه ليس فصلاً قريبًا. مضافًا إلى أنَّ التعريف غير مانعٍ من دخول الأغيار.

٢- لم يظهر وجهٌ لتقسيم العلاّمة الحلّي اللطفَ إلى مُقرِّب ومُحصِّل؛ لعدم المغايرة بينهما، إذ كلا القسمين يعبّران عن أمر واحد، ولكن بلحاظين مختلفين، فبلحاظ أنّه فعلٌ من الله يسمّى مُقرِّبًا، وبلحاظ ترتّب الطاعة عليه يسمّى محصِّلاً.

٣- عدم كلّيّة مفاد قاعدة وجوب اللطف على الله تعالى؛ إذ هي ليست سوى إغراءٍ زائد للمكلَّف يدعوه إلى الإتيان بالواجبات، وتحذير إضافي له يُبعده عن ارتكاب المحرّمات، بعد إراءة الطريق، وثبوت التكليف، فهو فضلٌ زائدٌ من الله سبحانه، يختصّ به مَنْ يشاء، ويمنعه عمَّنْ يشاء.

٤- إنَّ جميع أدلّة وجوب اللطف على الله تعالى التي أوردها العلاّمة لا تصلح لإثبات وجوب اللطف عليه عقلاً، إذ لا يجب شيءٌ عليه تعالى غير الهداية العامّة للمكلَّفين. مضافًا إلى كون بعضها يثبت وجوب اللطف المُقرِّب، وبعضها يثبت وجوب اللطف المُحصِّل.

٥- إنَّ تقسيم اللطف من حيث فاعله على ثلاثة أقسام؛ من الله، ومن المكلَّف، ومن غيرهما، غير صحيح، فإنَّ اللطف ــــ على تقدير وجوبه ــــ قسمٌ واحدٌ فقط، يصدر عن الله تعالى.

٦- إنَّ الأدلة التي ساقها العلاّمة لإثبات وجوب جملة من القضايا العقائديّة، كبعث الأنبياء، ونصب الأئمّة، والعصمة، والمسائل الأصوليّة، كالإجماع، بناءً على قاعدة اللطف غير تامّة.

قائمة المصادر والمراجع:

• القرآن الكريم.

١. ابن منظور، محمّد بن مكرم، لسان العرب، بيروت، دار صادر، د. ت.
٢. ابن نوبخت، أبو إسحاق إبراهيم، الياقوت في علم الكلام، تحقيق: علي أكبر ضيائي، ط٢، قم، مكتبة آية الله المرعشي العامة، ٢٠٠٧.
٣. الإحسائي، محمد بن أبي جمهور، كشف البراهين في شرح رسالة زاد المسافرين، تحقيق: وجيه بن محمد المُسج، ط١، بيروت، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ١٤٢٢هـ.
٤. الأسد آبادي، القاضي عبد الجبّار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق: د. أبو العلاء عفيفي، د. م، د. ت.
٥. الخوئي، أبو القاسم الموسوي، مصباح الأصول، تقرير: محمد سرور الواعظي، ط٦، قم، مكتبة الداوري، ١٤٢٠هـ.
٦. الرضي، الشريف، نهج البلاغة، تحقيق: قيس بهجت العطار، ط١، قم، مؤسسة الرافد للمطبوعات، ٢٠١٠.
٧. السبحاني، جعفر، رسالة في التحسين والتقبيح العقليين، ط١، قم، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤٢٠هـ.
٨. السيوري، المقداد بن عبد الله الحِلّي - الحسيني، أبو الفتح بن مخدوم، الباب الحادي عشر للعلاّمة الحِلّي مع شرحيه، النافع يوم الحشر ومفتاح الباب، تحقيق: د. مهدي محقّق، مشهد، مؤسسة الطبع والنشر - الآستانة الرضويّة المقدّسة، ١٣٤٨هـ ش.
٩. السيوري، المقداد بن عبد الله الحِلّي، إرشاد الطالبين إلى شرح نهج المسترشدين، تحقيق: مهدي الرجائي، قم، مكتبة آية الله المرعشي العامة، ١٤٠٥هـ.
١٠. العسكري، أبو هلال الجزائري، نور الدين، معجم الفروق اللغويّة، ط٦، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٣٣هـ.
١١. العلاّمة الحِلّي، الحسن بن يوسف، أنوار الملكوت في شرح الياقوت، تحقيق: محمد نجمي الزنجاني، ط٢، قم، انتشارات الرضي - انتشارات بيدار، ١٣٦٣هـ ش.
١٢. العلاّمة الحِلّي، الحسن بن يوسف، تسليك النفس إلى حظيرة القدس، تحقيق:

فاطمة رمضاني، ط١، قم، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤٢٦هـ.
١٣. العلاّمة الحِلّي، الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مع حواشي وتعليقات: إبراهيم الزنجاني، ط٣، قم، انتشارات شكوري، ١٣٧٢هـ ش.
١٤. العلاّمة الحِلّي، الحسن بن يوسف، معارج الفهم في شرح النظم، ط١، مشهد، مؤسسة الطبع والنشر - الآستانة الرضويّة المقدّسة، ١٤٣٠هـ.
١٥. العلاّمة الحِلّي، الحسن بن يوسف، مناهج اليقين في أصول الدين، تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمّي، ط١، قم، الناشر: المحقّق، ١٤١٦هـ.
١٦. العلاّمة الحِلّي، الحسن بن يوسف، نهاية الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: إبراهيم البهادري، ط١، قم، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤٢٥هـ.
١٧. غنوي، أمير – بلشتي، محمود زارعي، نقد برهان اللطف وتطبيقاته في إثبات ضرورة الإمامة، بيروت، مجلة نصوص معاصرة، العدد (٥١)، ٢٠١٨.
١٨. القطيفي، عبد الله بن سليمان آل عبد الجبار، إرشاد البشر في شرح الباب الحادي عشر، تحقيق: ضياء بدر آل سنبل، ط١، قم، مؤسسة طيبة للتراث، ١٤٣٠هـ.
١٩. اللواساني، حسن الحسيني، نور الأفهام في علم الكلام، تحقيق: إبراهيم اللواساني، ط١، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٢٥هـ.
٢٠. محسني، محمد آصف، صراط الحقّ في المعارف والأصول الاعتقاديّة، ط١، قم، منشورات ذوي القربى، ١٤٢٨هـ.
٢١. النراقي، أحمد بن مهدي، عوائد الأيام في بيان قواعد استنباط الأحكام، ط١، بيروت، دار الهادي، ٢٠٠٠.



حروبُ الرِّدَّةِ وأزمةُ شرعيّةِ الخلافة

دراسةٌ في عللِ منعِ الزكاة عند القبائلِ المسلمة

محمد رضا الخاقاني*

* باحثٌ في التاريخ الإسلامي، جامعة طهران.

الملخّص

كانت حروب الردّة من التحدّيات التي واجهها المجتمع الإسلامي بعد وفاة رسول الله (صلّى الله عليه وآله)، وقد كان لهذه الحروب سببان: السبب الأول هو ارتداد بعض القبائل العربيّة بقبول دعوى مُدّعِي النبوّة. والسبب الثاني، امتناع بعض القبائل عن دفع أموال الزكاة والصدقات إلى الخليفة وعامليه مع إقرارهم بالإسلام والتزامهم بأحكامه. المسألة الرئيسة في بحث مانعِي الزكاة، هي الأسباب والعوامل التي أدّت إلى امتناعهم عن دفع أموال الزكاة إلى الحاكم. يحاول هذا البحث، من خلال دراسة الأخبار والروايات التاريخيّة والحديثيّة عن مانعي الزكاة، الكشف عن النوايا الكامنة خلف منعهم الزكاة. كما يحاول تبيين العلاقة بين الامتناع عن دفع الزكاة، وقبول شرعيّة الخلافة.

ستُحقّق هذه الأمور بدراسة الزكاة ومنعها في العصر النبوي، وأسباب إصرار أبي بكر على أخذ أموال الزكاة، وردّ فعل الصحابة تجاه قرار الخليفة على حرب مانعي الزكاة، وأسباب الامتناع عن دفع الزكاة من قِبَل مانعيها. وبهذه الأمور سنبيّن أنّ هناك علاقةً وثيقةً بين منع الزكاة وقبول شرعيّة الخلافة.

الكلمات المفتاحية

﴿ حروب الرِّدّة، الخلافة، الارتداد، الزكاة، شرعيّة الخلافة ﴾

The wars of apostasy and the crisis of the legitimacy of the caliphate

A study in the reasons for preventing zakat among

Muhammad Reza Al-Khaqani
Researcher in Islamic History
University of Tehran

Abstract

The wars of apostasy were one of the challenges faced by the Islamic community after the death of the Messenger of Allah (peace and blessings of Allah be upon him and his family), and these wars had two reasons: The first reason was the relapse of some Arab tribes by accepting the claim of the claimant of the Prophet. The second reason is the reluctance of some tribes to pay zakat and alms to the caliph and his staff, while acknowledging Islam and adhering to its provisions. The main issue in the discussion of those who refuse zakat is the reasons and factors that led to their refusal to pay zakat money to the governor. By studying the historical and hadith news and narratives about those who refuse zakat, this research attempts to uncover the intentions behind their prohibition of zakat. It also attempts to illustrate the relationship between refraining from paying zakat and accepting the legitimacy of the caliphate.
These things will be achieved by studying zakat and its prohibition in the Prophet's era, the reasons for Abu Bakr's insistence on taking zakat money, the reaction of the companions to the caliph's decision to the war of those who prevent zakat, and the reasons for refraining from paying zakat by those who prevent it. With these things, we will show that there is a close relationship between the prohibition of zakat and the acceptance of the legitimacy of the caliphate.

Keywords: : apostasy wars - legitimacy of the caliphate - caliphate - zakat - apostasy.

المقدمة

الحروب التي أشغلت المجتمع الإسلامي بُعيد وفاة رسول الله (صلّى اله عليه وآله)، وبين عامي 11 و 12هـ، والتي سُمّيت فيما بعد بـ(حروب الرِّدّة)، كانت من أوّل التحدّيات للحكم والمجتمع. بعد أنْ انتشر خبر وفاة النبي (صلّى اله عليه وآله) في أرجاء الحدود الإسلاميّة، ظهر المتنبّئون وادّعوا النبوة فتأثّر بذلك بعض القبائل العربيّة. فبارتداد هذه القبائل وخروجها من الإسلام، حوربت من قِبَل المسلمين. لكنّ هناك قبائل أخُر لم تتأثّر بالمتنبّئين فلم تخرج من حبالة الإسلام، بل مع اقرارها بالإسلام والإلتزام بأحكام الشريعة، امتنعت عن دفع الزكاة إلى الحكومة المركزية المتمثّلة بالخليفة الأوّل؛ وبسبب ذلك عُدّت تلك القبائل خارجةً عن الدِين فحوربت بحجّة الارتداد أيضًا.[1] إنّ أمر مانعي الزكاة أضاف إلى تحدّي الارتداد تحدّيًا آخر وهو شرعيّة شنّ الحرب عليهم وقتالهم، فقد عدّ الشهرستاني(ت 548هـ) الخلاف على قتال مانعي الزكاة من الخلافات الأولى التي وقعت بين المسلمين[2]. وبذلك يمُكن تعيينُ سببين لحدوث حروب الردّة: الأوّل ارتداد بعض القبائل بقبول دعوى المتنبّئين، والثاني منع الزكاة من قِبَل القبائل المسلمة.

حاولت المصادر التاريخيّة والحديثيّة أنْ تصوّر جزيرة العرب بُعيد وفاة النبي (صلّى الله عليه وآله)، بأنّ الارتداد والخروج عن الدِين قد غلب على معظم ساكنيها؛ فهناك رواياتٌ تاريخيّةٌ وحديثيّةٌ مختلفةٌ توجد فيها هذه الصورة متمثّلة

[١] راجع: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٢: ٣٤٢-٣٨٤.

[٢] الشهرستاني، الملل والنحل، ١: ٣٣.



بعبارات مثل: (ارتدّ الناس)[1]، (ارتدّت العرب)[2]، و(كفرت العرب)[3]، التي تشير كلّها إلى هذا المعنى، وتصوّر تلك الصورة. وفي بعض الأخبار، نجد أنّ الارتداد قد شمل المسلمين جميعًا إلاّ أهل مكة والمدينة[4].

بالرغم من هذه المحاولات في سبيل تعميم الارتداد على جميع المسلمين، لم ير بعض المؤرّخين ذلك؛ فقد كتب المسعودي (ت 345هـ) في الفئات المرتدّة: «فمِن كافر، ومانع للزكاة والصدقة»[5]. وكتب ابن كثير (ت 774هـ) عن الردّة: «وجعلت وفود العرب تَقدم المدينة، يقرّون بالصلاة ويمتنعون من أداء الزكاة. ومنهم من امتنع من دفعها إلى الصديق [=أبي بكر]»[6]. كما أنّ الشافعي(ت 204هـ) أشار إلى ذلك[7].

تحاول هذه الدراسة بالتدقيق في أخبار قتال مانعي الزكاة، أن تبيّن مدى علاقة الامتناع عن دفع الزكاة وتهمة الارتداد، مع أزمة شرعيّة الخلافة. وفي سبيل نيل هذا الهدف، سيكون البحث على خطواتٍ أربع:

في الخطوة الأولى، سيُقدّم صورةً كلّيّةً عن الزكاة ومنعها في العصر النبوي. في هذه المرحلة نتمكّن من أن نبيّن أنّ منع الزكاة لم يسبق حصوله في العصر النبوي. وفي الخطوة الثانية نسعى إلى تبيين أسباب إصرار أبي بكر على أخذ الزكاة من مانعيها، وسيكون التركيز في هذه المرحلة على المحاورات والحُجج المقدّمة من قِبَل الخليفة في قتال مانعي الزكاة، فنتمكّن من أن نبيّن أنّ ما قرّره أبو

---

[١] ابن شبة، تاريخ المدينة، ٢: ٥٤٢.

[٢] الدارمي، سنن الدارمي، ١: ٢٢٥.

[٣] ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٤: ٥٠.

[٤] ابن كثير، البداية والنهاية، ٦: ٣١٢.

[٥] المسعودي، التنبيه والإشراف، ٢٤٧.

[٦] ابن كثير، البداية والنهاية، ٦: ٣١١.

[٧] الشافعي، الأم، ٢: ٩٣.

بكر في مواجهة مانعي الزكاة إنّما كان ناتجًا عن اجتهاده ورأيه الشخصي، إذ لم يكن له سابقةٌ في العصر النبوي.

وفي الخطوة الثالثة، نحاول تبيين مواجهة الصحابة لقرار الخليفة بالهجوم العسكري على مانعي الزكاة، وأنّ المجتمع آنذاك كان يشكّ في عدِّ مانعي الزكاة مرتدّين. وفي الخطوة الرابعة والأخيرة، نحاول الكشف عن السبب الرئيس لمنع تلك القبائل للزكاة. وفي هذه الخطوة سنركّز على المحاورات والأشعار التي وصلت إلينا من خلال المصادر الأصليّة، كي نكشف عن نيّات مانعي الزكاة.

بهذه الخطوات و من خلال المصادر الأصلية، سيتبيّن لنا أنّ جعل مانعي الزكاة مرتدّين والإصرار على محاربتهم، إنّما كان لإخماد أزمة شرعيّة الحكم التي كانت وقد هيّجها الامتناع عن الزكاة؛ وعلى هذا، لم يكن الهدف الرئيس من شنّ الحرب على مانعي الزكاة تحصيل الأموال، بل كان ذلك ردًّا قاسيًا على تحدّي شرعيّة الحكم والدولة.

مع أنّه لا يخلو مصدرٌ تاريخيٌّ من المصادر الإسلاميّة من أخبار الردّة، لكن هناك اختلافًا يُعتنى به في التوجّهات والرؤى، وتفصيل الروايات التاريخيّة عنها. في المصادر ما يربو عن (10) مصنّفات اختصّت بموضوع حروب الردّة، التي قد أُلّفت في القرون الثلاثة الأولى من الهجرة[1]، لكن لم يصل إلينا منها سوى كتاب الردّة للواقدي (ت 207هـ). ويمكن الحصول على المعلومات التاريخيّة من مصادر أخرى قديمة منها تاريخ اليعقوبي (ت292هـ)، وتاريخ الأمم والملوك للطبري (ت 310هـ)، لكنّها بين الاختصار المخلّ، والتأثر بتوجّهاتٍ سياسيّةٍ وكلاميّةٍ بعيدةٍ عن الأخبار التفصيليّة؛ لهذا سيكون المصدر الرئيس لدراسة أخبار منع الزكاة من لدن القبائل المسلمة، كتاب الردّة للواقدي.

[١] پاکتچی، (پژوهشی در کتابشناسی جنگهای رده)، ٢٦٧-٢٧١.



سابقة التحقيق

في المصادر التاريخيّة الأوّليّة التي لم تحمل في الغالب تحليلاً لأسباب الحوادث وتكتفي بسرد الأخبار، لا نجد شيئًا من تمحيص قرار أبي بكر تجاه مانعي الزكاة أو الدوافع لقمعهم، كما أنّنا لا نجد شيئًا عن دوافع القبائل المسلمة لمنع الزكاة. لكن في المصادر التاريخيّة الثانويّة، نجد محاولاتٍ في سبيل تصحيح ما قام به أبو بكر تجاه مانعي الزكاة من الحكم عليهم بالارتداد، وقتالهم بتلك الحجّة. نجد ما يساعد هذا الزعم في الأخبار التاريخيّة عن ردّة مانعي الزكاة، لاسيّما عند مؤيّدي الخلافة وشرعيتها، وهناك بعض المحقّقين المعاصرين سعوا إلى إثبات هذا الزعم منهم:

- الأبشيهي في بحثه المسمّى بـ(حروب الردة، أسبابها ونتائجها)، أشار إلى البيئة الفكريّة للمجتمع الإسلامي، خصوصًا في المناطق البعيدة عن مكة والمدينة، وإلى أنّهم كانوا يعتقدون بأنّه لم يكن هناك شخصٌ غير النبيﷺ يستحقّ أخذ الزكاة. أشار إلى ذلك فيما حدث في منع زكاة من قِبَل قبيلة كندة وأهل حضرموت. وفي سبيل بيان الأسباب التي الأدّت إلى منع الزكاة، والارتداد بالتبع، أشار إلى القبائل التي كان لها مُلك وسلطة سياسيّة قبل الإسلام كقبيلة كندة، أو التي كانت تحت حكم حكومةٍ مستقرّةٍ ومنظّمةٍ كأهل البحرين الذين كانوا تحت حكم الحيرة الموالية للحكومة الساسانيّة، بأنّهم بعد أنْ حصلت فجوةٌ سياسيّةٌ إثر فقد القائد بوفاة رسول الله ﷺ، حاولوا ارجاع سلطلتهم وانتمائهم السياسي اللذين كانا لهم قبل الدعوة الإسلاميّة. وفي البحث عن نتائج حروب الردّة، أشار الأبشيهي إلى توحيد صفوف المسلمين، خاصّة أنّ هناك من امتنع عن بيعة أبي بكر، لكنّه باندلاع حروب الردّة أصبح مساندًا للدولة في الكفاح ضد الارتداد[1].

---

[١] راجع: الأبشيهي، حروب الردة أسبابها ونتائجها.

• إلياس شوفاني في كتابه (حروب الردّة) سعى إلى تحليل أسباب الردّة بُعيد وفاة رسول الله ﷺ. فهو بعد أن بحث عن سير انتشار الدعوة الإسلاميّة في الجزيرة العربيّة، ونفوذ النبي ﷺ في المناطق المختلفة من أرجاء الدولة الإسلاميّة، أشار إلى قضيّة تولية أبي بكر منصب الخلافة، والدعم الذي كان يتمتّع به للوصول إليه. في الفصل الثالث من كتابه الذي بحث فيه أسباب الارتداد، درس أخبار إسلام القبائل العربيّة، واستنتج أنّ أكثر تلك القبائل لاسيّما التي ارتدّت بعد ذلك، كان إسلامها إسلامًا ظاهريًّا غير نابعٍ من اعتقادٍ قلبيّ. يرى شوفاني انتصار أبي بكر في مواجهة الارتداد، وغلبته العسكريّة على الجماعات المرتدّة، أكبر نصرٍ في الإسلام، وعدّهُ مقدّمةً للفتوحات الإسلاميّة التالية. إذ تلك الانتصارات والتجارب التي خاضها المسلمون لم تكن ثبتّت أركان الدولة المتمثّلة بخلافة أبي بكر في الجزيرة العربية فحسب، بل مدّت الجيوش الإسلاميّة بالخبرة كي تمضي قدمًا في الفتوحات التالية، وفي الجبهة الشماليّة على الخصوص[1].

• حامد محمّد الخليفة في كتابه المشحون بالطعن على الشيعة، رأى بأنّ ما قام به أبو بكر تجاه مانعي الزكاة من الحرب والقتل، كان موافقًا للتعليمات النبويّة، وأنّ مانعي الزكاة قد خالفوا الكتاب والسنّة بامتناعهم عن تسليم أموال الزكاة إلى الخليفة، وأنّ هؤلاء بتحريف الدين والسعي إلى تزييفه «حاولوا تدمير كلّ ما جاء به محمّدﷺ». ما ورد في طيّات ما كتبه الخليفة هنا، أنّه سمّى مانعي الزكاة بـ(الرافضة)، هذا يدلّ على أنّه كان يرى المراد الأصلي والدافع الرئيس للامتناع الزكاة، ليس الطمع والبخل بالأموال، بل كان ذلك رفضًا منهم لخلافة أبي بكر وشرعيّته. مع هذا، فإنّه صحّح جعل رافضة الخلافة مرتدّين من قِبَل أبي بكر، وأيّد ما قام تجاههم[2].

[١] راجع: إلياس شوفاني، حروب الردّة، دراسةٌ نقديّةٌ في المصادر.

[٢] راجع: حامد محمّد الخليفة، أبو بكر الصديق، حامي الإسلام من الرفض والردة، ٢: ٤٨١-٤٨٦.

• في بحث (حروب الردّة، أبعادها الدينيّة والسياسيّة)، جُعلت السياسة والدِين متشابكينِ أشدّ التشابك، والتداعيات والأزمات التي أحدثتها حروب الردّة، مثيرةً لأزمةٍ دينيّة. إذ بتضعيف الدولة، سيكون نشر أحكام الشريعة ودعمها في مأزقٍ كبير؛ ومن هذا المنطلق، أُرجعت جميع النزاعات السياسيّة لحروب الردّة إلى مطلوبٍ دينيّ. من جهةٍ أخرى، جُعلت حروب الردّة مطابقةً لما كان يحاوله النبي صلى الله عليه وآله وسلم من الغاء العنصريّة القِبليّة والعرقيّة، والسعي إلى توحيد صفوف المسلمين كمجتمعٍ متكافئٍ متماسكٍ في جميع طبقاته[1].

القدر المشترك في هذه الدراسات، هي محاولة تصحيح ما قام به أبو بكر تجاه مانعي الزكاة؛ فنجد في بعض البحوث سعيًا إلى تصحيح الأسس التي قام بموجبها أبو بكر بإعلان ارتداد مانعي الزكاة، ونجد بعضًا منها حاول أن يبينّ الآثار الإيجابيّة لحروب الردّة التي أثّرت في تسريع سير الفتوحات الإسلاميّة فيما بعد. ومن الجدير بالذكر في هذه البحوث، هو أثر حروب الردّة في توحيد صفوف المسلمين وتهميش المعارضة لخلافة أبي بكر. مع أنّ مدّعى هذه الدراسات يُعدّ مخالفًا لما يسعى البحث الحاضر إلى تبيينه، لكن قد نتفّق في هذه النقطة.

في المقابل وخلافًا لمعظم استنتاجات الدراسات السابقة، أشار بعض الباحثين إلى أنّ الهدف الرئيس من إعلان مانعي الزكاة مرتدّين، إنمّا كان لتهميش أزمة الخلافة التي كان يعيشها المجتمع آنذاك:

• أشار بعضهم إلى أنّ السبب الرئيس للامتناع عن دفع الزكاة كانت دعوى أحقّية أهل البيت عليهم السلام بالخلافة. فإنّ القاضي نور الله التستري (ت 1019هـ) يرى الهدف الرئيس من امتناع القبائل المسلمة من دفع الزكاة إلى أبي بكر وعامليه، إنمّا كان ناشئًا عن عدم اعتقادهم بمشروعيّة خلافة أبي بكر، واعتقادهم بأحقّيّة

[١] راجع: عيسى و سعود، حروب الردة، أبعادها الدينيّة والسياسيّة.

أهل بيت رسول الله ﷺ بالخلافة[1].

• زعم إبراهيم بيضون أنّ حروب الردّة أسهمت بالفعل في توحيد صفوف المسلمين وتكتّلها حول الخليفة؛ إذ المدّة التي أعقبت خلافة أبي بكر شهدت معارضات عدّة من مختلف طبقات المجتمع المدني. ورأى بيضون أنّ الإيجابيّة الكبرى لهذه الحروب كامنة في تيسير حل أزمة الحكم التي كانت تعيشها الخلافة، وبذلك أدّت إلى تراجع المعارضة[2].

• أشار مادلونغ (Madelung) في دراسته التحليليّة عن حروب الردّة، إلى أنّ أبا بكر كان يعتبر لنفسه ما كان لرسول الله ﷺ من شرعيّةٍ وحقوقٍ في الحكم، فكان يرى أنّه من الواجب على الجميع أن يدفعوا الزكاة والصدقات إليه. ولم يقم بأيّة مبادرةٍ سلميّةٍ تجاه مانعي الزكاة، بل حاربهم بإعلان ارتدادهم بمنع الزكاة[3].

• يرى حسن سعيد سيّد مرزوق في كتابه (حركة الردّة في البحرين) الذي اختصّ بالبحث عن أخبار ردّة أهل البحرين، في الجواب عن مدى علاقة تشيّع أهل البحرين والدعم لحقّ خلافة علي بن أبي طالب عليه السلام مع تهمة الارتداد لهم، بالاعتماد على الأخبار والروايات التاريخيّة عن ردّة أهل البحرين، يرى أنّ ردّة قبيله بكر بن وائل لم تكن ثابتةً لهم جميعًا، ولم تكن بدواعٍ اعتقاديّة. بل لأنّهم لم يجدوا مقوّمات الخلافة، من الشجاعة والقوة في الرأي، في شخصيّة أبي بكر[4].

مع أنّ هناك مَن سلّط الضوء على حروب الردّة من جهة الأسباب، والأخبار، وتقديم الاستنتاجات، لكن قلّما نجد بالاعتماد على المصادر الأوليّة، التركيز على

[١] التستري، الصوارم المهرقة في نقد الصواعق المحرقة، ٨٣-٨٤.

[٢] بيضون، الحجاز والدولة الإسلاميّة، ١٤٤.

[٣] See Wilferd Madelung, The Succession to Muhammad; A Study of the Early Caliphate, ٤٦-٨.

[٤] راجع: حسن سعيد سيد مرزوق، حركة الرِّدّة في البحرين، ٦٠-٦٧.



علل منع الزكاة من قِبَل القبائل المسلمة، وتبيين الصلة بين منع الزكاة وتحدّي شرعيّة الخلافة، وعلى كون هذا الامتناع بمنزلة عصيان مدنيّ تجاه الدولة. من زاويةٍ أخرى، نجد أنّ المصادر التي أتت بأخبار الردّة ومانعي الزكاة قد وجّهت تهمةً الارتداد إلى مانعي الزكاة، كما وجّهتها إلى مَن تأثّر بدعوى مدّعي النبوّة فخرج من الدِّين بالفعل. هذا الأمر مستمدٌّ من الروايات التاريخيّة التي تحكي عن البيئة الفكريّة للمجتمع عند اندلاع تلك الحروب، البيئة التي إنْ عرفناها وتوصّلنا إلى معلومات عنها، سيتّضح لنا كثيرٌ من الزوايا النائية عن النور. نظرًا إلى ذلك، تكون دراسة وقائع حروب الردّة في ضوء المصادر الأصليّة، أمرًا ذا أهميّة.

الزكاة ومنعها في العصر النبوي

إنّ السيرة النبويّة تستمدّ أهميّتها من مركزيّة شخصيّة رسول الله ﷺ في الفكر الإسلامي. ولمّا كان النبيُّ ﷺ أسوةً حسنةً للناس جميعًا، والقول والفعل النبوي من أساسيّات التشريع الإسلامي، فإن تبيين الأحكام والوقائع الدينيّة والسياسيّة في ذلك العصر يكون له أهميّة كبرى.

ولم تستثن مسألة الزكاة وأحكام مانعيها في السيرة النبويّة من ذلك، فمن هذا المنطلق وفي سبيل تمحيص قرار أبي بكر تجاه مانعي الزكاة، علينا أنْ نعرف أنّه هل كانت لهذه المسألة سابقةٌ في العصر النبويّ؟ وهل في الأحاديث النبويّة ما يسوّغ الحكم على مانعي الزكاة بالارتداد، ويشرّع قتالهم أم لا؟ هذا الأمر يوضّح مدى لزوم دراسة أخبار الزكاة ومنعها في العصر النبويّ.

وفقًا لبعض الروايات التاريخية، إنّ الزكاة شُرّعت في شعبان عام 2هـ[1]. وهناك روايات أخرى تاريخيّة وحديثيّة، تنصّ على أنّ الزكاة قد شُرّعت بعد شهرٍ ونصفٍ من الهجرة النبويّة إلى المدينة[2]. وجاء في روايةٍ أخرى أنّ النبي ﷺ قبل

[١] ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١: ١٩١.

[٢] المقريزي، إمتاع الأسماع، ١: ٦٩.



نزول حكم الزكاة، قد أمر المسلمين بها أمرًا إرشاديًّا دون وجوب، وبعد وجوبها التشريعي لم يأمرهم بها مجدّدًا كحكمٍ جديد[1]. يؤيّد ذلك الإشارة إلى الزكاة في محاورات المسلمين مع النجاشي حاكم الحبشة[2]. يمُكن القول بأنّ الزكاة كانت في بادئ الأمر صدقةً واجبةً على المسلمين، تتغيّر أحكامها وفقًا لحال المسلمين، وبعد ذلك وفي حوالي عام (9هـ)، نزلت أحكام الزكاة وموارد صرفها في سورة التوبة[3].

يظهر من تاريخ العصر النبوي، أنّ رسول الله ﷺ كانت له عنايةٌ بالغةٌ بمسألة الزكاة؛ إذ نجد في الرسائل التي بعثها النبي ﷺ إلى مسلمي الجزيرة العربيّة، أنّ الزكاة كانت من الشروط الأساسيّة للإسلام[4]. الأمر نفسه نجده في عام الوفود وإعلان القبائل عن إسلامها؛ فقد أكّد النبي ﷺ على مسألة الزكاة في محاوراته مع الوفود الحجازيّة واليمنيّة[5]، وإنّ رسول الله ﷺ بوصوله إلى المدنية في عام (10هـ)، وبعد حجّة الوداع، أرسل جُباة الزكاة إلى أرجاء الحدود الإسلاميّة[6].

مع الأهميّة البالغة للزكاة والصدقات في العصر النبويّ لكنّنا لم نجد أخبارًا تتحدث عن ظاهرة منع الزكاة في المصادر الإسلاميّة، سوى خبرٍ واحدٍ عن منع بعضٍ من بني تميم الزكاة، وليس كلّها فضلاً عن قبائل أخرى[7]، وهذا يدلّنا إلى أنّه لم يحدث منع الزكاة في حياة النبي ﷺ فلم تكن لذلك سابقةٌ في الإسلام قبل

[١] الصنعاني، المصنّف، ٣: ٣٢٢.

[٢] ابن هشام، السيرة النبويّة، ١: ٣٣٦.

[٣] المقدسي، البدء والتاريخ، ٥: ٥٢.

[٤] راجع: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١: ٢٠٤-٢٢٠.

[٥] انظر: م. ن، ١: ٢٣٠-٢٣٧.

[٦] المقريزي، إمتاع الأسماع، ٩: ٣٧٦.

[٧] ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١: ٢٢٤؛

وفاة رسول الله ﷺ[1]. كما يدلّنا على ذلك قول الفقهاء إنّ الحكم على مانعي الزكاة بالارتداد كان ناتجًا عن اجتهاد أبي بكر، إذ لم يسبق ذلك الحكم في حياة النبي ﷺ؛ فرأى الشافعي (ت 204هـ) قرار أبي بكر بشنّ الحرب على مانعي الزكاة، ناتجًا عن رأي الخليفة واجتهاده[2]، وقال ابن حزم (ت 456هـ) إنّ الشافعيّة والحنفيّة لم يروا ارتداد مانعي الزكاة، فخالفوا فعل أبي بكر فيهم[3]، وقد صّرح ابن عبد البر(ت 463هـ) بأنّ قرار شنّ الحرب على مانعي الزكاة كان ناشئًا عن الرأي والتأويل[4]. وروى ابن الجوزي (ت 597هـ) عن أنس بن مالك (ت 93هـ) أنّ الصحابة كرهوا قتال مانعي الزكاة؛ لأنّهم كانوا من أهل القبلة[5].

تدلّنا الأحاديث والآثار عن منع الزكاة إلى الأمر نفسه. وربما نجد في بعض المصادر الحديثيّة ما يدل على أنّ مانعي الزكاة مرتدّون؛ لكن بالتدقيق في الأسانيد، نجد هذا الحكم إنّما صدر عن بعض الصحابة والتابعين، لا عن النبي ﷺ نفسه[6]. وفي المقابل، نجد الأحاديث النبويّة منذرةً بعذابٍ في يوم الحساب لمانعي الزكاة[7]، لكن لا أثر فيها لجعلهم مرتدّين، أو لتجويز الهجوم العسكري عليهم. على هذا، يبدو أنّه لا يوجد عن رسول الله ﷺ شيءٌ في ارتداد أو كفر مانعي الزكاة، وجواز قتالهم.

---

[١] راجع: محمد حسن، الردة في العصر النبوي.

[٢] الشافعي، الأم، ١: ١٨٧.

[٣] ابن حزم، المحلى بالآثار، ١٢: ١١٥.

[٤] ابن عبد البر، الإستذكار، ٣: ٢١٣.

[٥] ابن الجوزي، زاد المسير، ١: ٥٥٩.

[٦] جعل ابن أبي شيبة (ت ٢٣٥هـ) في مصنّفه بابًا في هذا الموضوع. يُنظر: ابن أبي شيبة، المصنّف، ٢: ٥٥٣-٥٥٤.

[٧] للبخاري (ت ٢٥٥هـ) بابٌ بعنوان (إثم مانع الزكاة)، يُنظر: البخاري، صحيح البخاري، ٢: ١٠٦. وجعل مسلم (ت ٢٦١هـ) في صحيحه (باب تغليظ عقوبة من لا يؤدّي الزكاة)، يُنظر: مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، ٢: ٦٨٦-٦٨٧. وأخرج ابن ماجة (ت ٢٧٣هـ) في سننه (باب ما جاء في منع الزكاة)، يُنظر: ابن ماجة، سنن ابن ماجة، ٣: ٦-٧.

أسباب إصرار أبي بكر على أخذ الزكاة

لا شكّ في وجوب دفع الزكاة في العصر النبوي إلى النبي ﷺ أو عمّاله. جاء في روايةٍ عن ابن سيرين (ت 110هـ)، أنّ الزكاة كانت تُدفع إلى رسول الله ﷺ، ومن بعده إلى أبي بكر وعمر، وحين قُتل عثمان، قد اختلف الناس في أنّه إلى من يجب دفع الزكاة[1]. ذكر ابن أبي شيبة (ت 235هـ) في قسمين مختلفين من مصنّفه، أحاديث وآثارًا في وجوب دفع الزكاة إلى السلطان، أو وجود رخصة في عدم تسليمها إليه[2]. بالنظر إلى رواة هذه الآثار، نجد أنّ هذا الخلاف قد وقع في وجوب دفع الزكاة إلى السلطان، أي الحاكم السياسي الذي أعقب مدّة الخلافة الراشدة. بغضّ النظر عن هذه الاختلافات، فإنه وفقًا لما جاء عن ابن سيرين، فإنّ الزكاة في الصدر الأول كانت تدفع إلى الحاكم السياسي، ففي العصر النبوي إلى النبي ﷺ، وفي عصر الخلفاء إلى الخليفة.

حين امتنعت بعض القبائل المسلمة عن دفع الزكاة إلى عمّال الخليفة، كان الإعتقاد بلزوم دفع الزكاة إلى الحاكم سائدًا في المجتمع الإسلامي، وقد أشار أبو الهيثم بن التيّهان (ت 37هـ) إلى ذلك ضمن أبيات حين اطّلع أبو الهيثم على ارتداد بعض القبائل متأثّرةً بدعوى مدّعي النبوّة، أكّد في خطبةٍ على لزوم قيام حاكمٍ من بني هاشم أو قريش، وبعد ذلك أشار في أبياته إلى أنّه لابدّ من حاكمٍ يقوم بأخذ الزكاة[3]. فيدلُّ ذلك على أنّ أحد الواجبات الرئيسة للحاكم كانت أخذَ الزكاة.

وهناك روايةٌ تاريخيّةٌ أخرى تؤكّد وجود الإرتباط بين مسألة الزكاة والخلافة، مفادها أنّ بعض عمّال رسول الله ﷺ على الزكاة في مناطق مختلفة، حين

---

[١] القاسم بن سلاّم، الأموال، ٦٧٨-٦٧٩.

[٢] ابن أبي شيبة، المصنّف، ٢: ٣٨٤-٣٨٦.

[٣] الواقدي، الردّة، ٢٩-٣٠.

علموا بوفاة النبي ﷺ رجعوا إلى المدينة[1]. فمن المحتمل أن يكون رجوعهم للإستطلاع عمّن خلف رسول الله ﷺ. وإنّ ما سيأتي في أسباب منع الزكاة من قِبَل القبائل المسلمة، سيؤكّد وجود علاقةٍ وثيقةٍ بين مسألة دفع الزكاة إلى الخليفة، وشرعيّة خلافته.

هذه العلاقة، يمكن العثور عليها أيضًا في إصرار أبي بكر على أخذ الزكاة من مانعيها؛ ففي روايةٍ جاءت في المصادر التاريخيّة والحديثيّة مكرّرةً وبأسانيد مختلفة، قال أبو بكر في قتال مانعي الزكاة: «والله لو منعوني من الزكاة عقالاً[2] ممّا كان يأخذ منهم النبي ﷺ، لقاتلتهم عليه أبدًا»[3]. هذا القول يوضّح السبب الكامن خلف إصرار الخليفة على قتال مانعي الزكاة؛ فقد جعل أبو بكر لنفسه مقامًا في عرض مقام رسول الله ﷺ. فبما أنّه كان يرى نفسه خليفة رسول الله ﷺ، فكان يرى لزامًا على الناس أنْ يدفعوا إليه ما كانوا يدفعون إلى النبي ﷺ من أموال الزكاة والصدقات. إذًا، الإمتناع عن دفع الزكاة إلى أبي بكر يعني عدم الإعتقاد بكونه خليفةً لرسول الله ﷺ، الأمر الذي يهدّد شرعيّة الخلافة.

في روايةٍ صادرةٍ في البيئة الفكريّة نفسها، سُئل بعض مَن شهد وفاة رسول الله ﷺ عمّن خالف بيعة أبي بكر، فأجاب: «لا، إلّا مرتدّ أو مَن قد كاد أن يرتد»[4]. نجد في هذه الرواية أنّ من خالف بيعة أبي بكر بعد وفاة النبي ﷺ، قد عُدّ مرتدًّا. هذا يوضّح سبب جعل مانعي الزكاة مرتدّين؛ إذ كانت معارضة خلافة أبي بكر تُعدّ ارتدادًا. يجب هنا التنبيه إلى أمرٍ آخر، وهو أنّ هذه الفكرة مع كونها شائعةً آنذاك، لكن لم تشكّل اعتقاد الأغلبيّة؛ إذ نجد أنّ جمعًا من الصحابة خالفوا بدءًا محاربة مانعي الزكاة بتهمة الارتداد، وسيأتي أنّ الأنصار في قضيّة قتال بني

[١] انظرْ نموذجًا لذلك: ابن عبد البر، الاستيعاب، ٣: ٩٧٥.

[٢] أصغر جزء من الزكاة.

[٣] الصنعاني، المصنّف، ٤: ٤٣-٤٤؛ وانظر: الواقدي، الردة، ٥٢؛

[٤] الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ٣: ٢٠٧.

تميم، قد وقعوا في شكٍّ بشأن شرعيّة قرار محاربتهم. يمكن القول بأنّ مرادفة عدم بيعة أبي بكر مع الارتداد، كانت ممّا يعتقده مؤيّدو خلافته لا الطبقات الوسطى من المجتمع.

ردّ فعل الصحابة تجاه قرار أبي بكر على قتال مانعي الزكاة

تكتسب دراسة ردود فعل صحابة رسول الله ﷺ تجاه قرار أبي بكر على قتال مانعي الزكاة أهميّةً مؤكّدةً ناشئةً من أنّ الصحابة الذين عاصروا النبي ﷺ أعوام عدّة، قد شاهدوا أفعاله وسمعوا وأقواله ﷺ. فأيًّا كان ردّ فعلهم، سواء وافقوا أبا بكر أم خالفوه، فإنّ ذلك يعكس الأجواء الفكريّة في ذلك الظرف الزمني عند الطبقة النُخبويّة للمجتمع. كما يرينا أنّ رأي الصحابة وموقفهم، هل كان موافقًا لموقف الخليفة أم لم يكن كذلك؟ فاختلاف المواقف يبرز أثر المسائل السياسيّة والكلاميّة على قضيّة قتال مانعي الزكاة.

وقد مرّ سابقًا، أنّ وراء انطلاق حروب الردّة سببان رئيسان هما: الارتداد الحاصل عن قبول دعوى المتنبّئين، والامتناع عن دفع الزكاة إلى أبي بكر. كان من الطبيعي أنّ المجتمع الإسلامي يستنكر الارتداد الناشئ عن قبول دعوى مدّعي النبوّة، ويؤكّد وجوب مجابهة تلك الظاهرة؛ إذ هذا الأمر كان ينفي ختم النبوة برسول الله ﷺ، فيؤدّي إلى الخروج من الدِين. لكن الأمر في قتال مانعي الزكاة لم يكن كذلك، فهناك مِن الصحابة مَن خالفه.

أُشير في ما تقدّم إلى أنّ مِن مصادر التشريع الإسلامي هو القول والفعل النبويّ. وعلى ذلك، كان بعض الحكّام المسلمون يسعون إلى تطبيق سياساتهم مع السياسة النبويّة. فالمواجهة العسكريّة واستخدام القوة في مواجهة مانعي الزكاة، كان أمرًا لم يسبق له نظير في العهد النبوي، وقد كان بعض فقهاء المسلمين يرى الأمر كذلك. وبغضّ النظر عن الآراء الفقهيّة في قتال مانعي الزكاة التي مرّت الإشارة إليها، هناك بعض الروايات تدلّنا على كراهة بعض الصحابة لذلك؛ فقد

نصح بعضهم أبا بكر أنْ يصرف النظر عن أخذ الزكاة في عامهم ويؤجّل ذلك إلى القادم كي يؤلّف قلوبهم، لكنّ الخليفة أبى إلاّ أنْ يأخذها منهم ولو بلغ الأمر ما بلغ[1]. وكان مِن جملة المعترضين على قرار أبي بكر، عمر بن الخطّاب الذي استند في مخالفته لهذا القرار إلى كلام النبيﷺ بأنّ من شهد بأن لا إله إلا الله، وأنّ محمدًا رسول الله، قد عصم دمه وماله. لكن أبا بكر أصرّ على ما قرّر، وقال: «والله لو منعوني من الزكاة عقالاً[2] مماّ كان يأخذ منهم النبي ﷺ لقاتلتهم عليه أبدًا»[3]. وفي بعض المصادر، قد نُسب ما قاله عمر بن الخطّاب والاعتراض على أبي بكر إلى جمعٍ من الصحابة[4].

ويُذكر في قضية هجوم جيش خالد بن الوليد على بني تميم الذي أدّى إلى قتل كبيرهم مالك بن نويرة، حين عرف الصحابي أبو قتادة الأنصاري (ت 38 أو 40هـ) بإسلام أهل تلك القبيلة، كره قتالهم واعترض على خالد حين رأى قتل المسلمين بأمرٍ منه، وعاهد الله ألاّ يشهد معه مشهدًا ما دام حيًّا[5].

وفقًا لبعض الروايات أنّ عمر بن الخطاب حين استلم مقاليد الخلافة، أمر بإلافراج عن أسرى الحروب مع مانعي الزكاة، وإرجاع ما كان من أموالهم بيد المسلمين؛ لأنّه لم يرَ ارتداد مانعي الزكاة عن الإسلام، فلا يمكن أسرهم[6]. هذه النماذج ترينا أنّ المجتمع آنذاك كان في شكٍّ جواز قتال مانعي الزكاة بحجّة الارتداد، وفي عدّهم خارجين عن الدِين.

[١] ابن كثير، البداية والنهاية، ٦: ٣١١؛ وانظر: الواقدي، الردة، ٥٠-٥١.

[٢] أصغر جزء من الزكاة.

[٣] الواقدي، الردّة، ٥١-٥٢.

[٤] ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ١: ٣٤-٣٥؛ و

[٥] الواقدي، الردة، ١٠٦-١٠٧.

[٦] ابن عبد البر، الاستذكار، ٣: ٢١٤-٢١٥؛



أسباب امتناع القبائل المسلمة عن دفع الزكاة

إنّ مسألة حروب الردّة ومنع الزكاة، أخذت حيّزًا من المصنّفات التاريخيّة. فليس ثمّة مصدرٌ تاريخيّ إلّا وقد جاء بروايات عن حروب الردّة، لكن المصادر مختلفة في ذلك من جهة التفصيل والاختصار؛ فإنّ الواقدي(ت 207هـ) أورد تفاصيل عن قضايا منع الزكاة في كتابه (الردّة)، أكثر ممّا قدّم الطبري (ت 310هـ) في كتابه (تاريخ الأمم والملوك). وإنّ الطبري في أخبار منع الزكاة، جاء بمعظم رواياته عن سيف بن عمر التميمي(ت 180هـ). ويبدو أنّ اليعقوبي (ت 292هـ) في تاريخه، وابن أعثم الكوفي (ت 314هـ) في كتابه (الفتوح)، قدّما ملخّصًا ممّا جاء به الواقدي في (الردّة). وبذلك يكون كتاب (الردّة) للواقدي بمنزلة المصدر الرئيس لأخبار حروب الردّة، ولاسيّما قضيّة امتناع القبائل المسلمة عن الزكاة.

في هذا القسم، سنسلّط الضوء على الاحتجاجات والأسباب التي أدّت إلى منع الزكاة من قِبَل قبيلة بني تميم برئاسة مالك بن نويرة، وأهل البحرين، وقبيلة كندة، وأهل حضرموت. ونحاول عرض الاحتجاجات التي حصلت بين أفراد هذه القبائل مع عمّال أبي بكر على الزكاة، كي تحصل لنا في النهاية صورة أوضح عن أسباب منع الزكاة من قِبَلهم. ما هو مهمّ في البين، الأشعار التي قيلت في هذه الاحتجاجات؛ إذ الشعر والأدب في كلّ مجتمع، مرآةٌ للحركة الفكريّة فيه.

أ) بنو تميم برئاسة مالك بن نويرة

وَفَد مالكُ بن نويرة على النبيﷺ في حدود عام (9هـ) مع وفد بني تميم لإعلان إسلامهم، فعيّنه رسول الله ﷺ عاملاً على زكاة قومه الذين كانوا يشكّلون قسمًا من قبيلة بني تميم. قد قُتل مالك في هجوم خالد بن الوليد عليهم جراء حروب الردّة، في عام (11هـ)[1].

[١] راجع: ابن الأثير، أسد الغابة، ٤: ١٧٦-٢٧٨.

يبدو أنّ مالك بن نويرة وقومه كانوا أوّل من امتنع عن الزكاة؛ فإنّ مالكًا حين بلغه وفاة رسول الله ﷺ، خاطب قومه، فقال: "يا بني تميم، إنّكم قد علمتم بأنّ محمّد بن عبد الله كان قد جعلني على صدقاتكم قبل موته، وقد هلك محمّد ومضى لسبيله، ولابدّ لهذا الأمر مِن قائمٍ يقوم به، فلا تُطمعوا أحدًا في أموالكم، فأنتم أحقّ بها من غيركم". ثم قال في أبياتٍ منها:

يقول رِجَالٌ سُـدِّدَ الْيَوْمَ مَـــالِكٌ   وَقَــوْمٌ يَقُـولُـوا مَالِكٌ لَمْ يُسَدَّدِ

...

فَإِنْ قَامَ بِالأَمْرِ الْمُخَوَّفِ قَائِمٌ   أَطَعْنَا وَقُلْنَا: الدِّينُ دِينُ مُحَمَّدِ

لقد ازداد غضب أبي بكر حين وصلت هذه الأبيات إليه، وحقد خالد بن الوليد على مالك، وحلف أنْ يقتله إنْ تمكّن منه[1].

كان خالد بن الوليد قد خرج من قبل لقتال المرتدّين من الهوازن بأمرٍ من أبي بكر، وبأمره ذهب إلى قتال مالك وقومه. حين عرفت الأنصار أنّ خالدًا قد عزم على قتال المسلمين من بني تميم، عارضهم الشكّ في قتالهم، فكفّوا عن نصرة خالد[2]. كان سبب امتناع الأنصار أنّ الخليفة لم يأمرهم بقتال بني تميم، فأكّد خالد أنّ قتال مالك وقومه إنّما هو بأمرٍ من أبي بكر، وأعلمهم أنّه سينزل أرض البطاح الذي يسكنها بنو تميم، وبعد مدّةٍ قصيرةٍ، عزمت الأنصار على اللحوق بخالد خوفًا من العار والسبّة، فتبعوه ولحقوا به[3].

في غارة خالد على بني تميم، قد أُسر جمعٌ من المسلمين منهم فأمر بقتلهم، فقال قومٌ من الأسرى إنّه لا يحقّ لأحدٍ قتل المسلمين، فأجابهم خالد بأنّهم لم يُصلّوا. عند ذلك وثب أبو قتادة الأنصاري وشهد بأنّ القوم قد صلّوا معهم، لكن

[١] الواقدي، الردّة، ١٠٤-١٠٥.

[٢] الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ٣: ٢٧٦.

[٣] الواقدي، الردّة، ١٠٣؛ و



خالدًا أصرّ على قتلهم، فقال: "إن كانوا قد صلّوا معكم، فقد منعوا الزكاة التي تجب عليهم، ولابدّ من قتلهم". وبعد قتل الأسرى وبالإستدلال نفسه، قُتل مالك بن نويرة[1].

روى الطبري أنّ سجاح بنت الحارث التميمة التي ادّعت النبوّة، قد راسلت مالكًا فأجابها[2]. لكن لا أثر لهذا في رواية الواقدي، والواقدي هو المصدر الرئيس لأخبار الردّة كما أوضحنا سابقًا. ويظهر من حوار خالد ومالك بن نويرة قبل قتله، أنّه قُتل بسبب منع الزكاة فحسب، فلا أثر لقبول مالك دعوى نبوّة سجاح، وحين أراد خالد بن الوليد قتل ابن نويرة، قال مالك: «أتقتلني وأنا مسلمٌ أصلّي القبلةَ؟» فأجابه خالد: «لو كنتَ مسلمًا لما منعت الزكاةَ ولا أمرتَ قومَك بمنعِها، والله لما قِلتَ بما في مقامِك حتّى أقتلَك»[3].

الذي يهمّ في المقام، احتجاج مالك بن نويرة وسبب قتله بيد خالد بن الوليد، والظاهر في حجّة مالك على منع الزكاة وأموال الصدقة، هي مسألة تعيين قائم للأمر الذي يُراد به خلافة رسول الله ﷺ. هنا تظهر العلاقة بين منع الزكاة ومسألة الخلافة؛ فإنّ مالكًا أعلن بكلّ وضوحٍ وصراحةٍ عن إسلامه في مواطن عدّة، في خطابه لقومه والأبيات التي أعقبها كلامه، وتصريحه بذلك حين أراد خالد قتله. كان ذنب مالك الذي أدّى إلى قتله، هو امتناعه عن الزكاة، لا لأنّه لا يراها واجبةً كي يخرج بذلك من الإسلام ويصبح مرتدًّا، بل لأنّه كان ينتظر قيام خليفةٍ يرى شرعيّة حكمه. الأمر الذي ظهر في بيت الشعر الذي قال فيه إنّه في حالِ قيام شخصٍ بالأمر المخوّف ـ مشيراً بذلك إلى الخلافة ـ يكون مالك تابعًا له ويؤدّي إليه زكاته؛ لذا يكون سبب غضب أبي بكر عند سماع أبيات مالك، وحقد خالد عليه يكون واضحًا؛ إذ مالك بن نويرة بامتناعه عن دفع الزكاة إلى أبي بكر، إنّما

[١] الواقدي، الردّة، ١٠٦-١٠٧.

[٢] الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ٣: ٢٦٩.

[٣] الواقدي، الردة، ١٠٧.

تحدّى شرعيّة خلافته.

يُعزز ذلك أنّ المسألة التي لأجلها قُتل مالك إنّما هو دائر مدار امتناعه عن الزكاة، لا أنّه خرج عن الإسلام أو أنكر ضروريًّا من ضروريّاته. فإنْ كان أنّ امتناع مالك وقومه أوّل حدثٍ من نوعه، فالصرامة والعنف المستخدم تجاهه يكون مبرَّرًا بالمعيار السياسي؛ إذ التمرّد يجابه بالقوّة والصرامة، لمنع التمرّدات الأخرى من نوعه، فربما كان هذا هو السبب الكامن وراء العنف المستخدم تجاه مالك وقومه.

وممّا يؤكّد صلة منع الزكاة بالاعتقاد بعدم مشروعيّة خلافة أبي بكر، هو ما جاء به ابن شاذان القمّي (ت حدود 600هـ)؛ إذ روى أنّه لمّا وصل ركب جيش الخلافة مع أسرى قبيلة مالك إلى المدينة، فإنّ إحدى نساء بني تميم رأت أمير المؤمنين علي بن أبي طالبعليه السلام، فحين عرفته قالت له: «لعلّك الرجل الذي نصبه لنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم صبيحة يوم الجمعة بغدير خمّ علمًا للناس؟»، فقال عليه السلام: «أنا ذلك الرجل». قالت: «مِن أجلك أصبنا ومِن نحوك أوتينا؛ لأنّ رجالنا قالوا: لا نسلّم صدقات أموالنا ولا طاعة نفوسنا إلاّ إلى مَن نصبه محمدصلى الله عليه وآله وسلم فينا وفيكم علمًا»[1].

هذا الخبر يضيف سببًا آخر لمنع زكاة بني تميم ـ إنْ صحّحنا هذه الرواية ـ فلم يكن السبب في منع الزكاة تحدّي شرعيّة خلافة أبي بكر فحسب، بل هناك دعوى لشرعيّة خلافة علي بن أبي طالبعليه السلام. فتسليم الزكاة إلى الخليفة يساوي تسليم الطاعة له.

ب) أهل البحرين

في عام 9هـ، جاء وفد بني عبد القيس من البحرين إلى المدينة كي يعلنوا

[١] ابن شاذان، الفضائل، ١٠٠-١٠١.



إسلامهم للنبي ﷺ[1]، وبعد وفاة رسول الله ﷺ، ارتاب جمعٌ منهم، وشكّوا في نبوّته ﷺ؛ إذ قالوا: «لو كان محمّدٌ نبيًّا لَما مات»، فارتدّوا عن الإسلام، لكن هذا الارتداد لم يدمْ طويلاً؛ إذ قام الجارود من كبار مشايخهم واستدلّ عليهم بنبوّة رسول الله ﷺ، فأرجعهم إلى الرشد والإسلام[2].

جمعٌ آخر من أهل البحرين ـ وهُم قبيلة بكر بن وائل ـ حين بلغهم وفاة النبي ﷺ وخلافة أبي بكر، رجّحوا الإنتماء إلى الحكومة الساسانيّة المتمثّلة بحكومة الحيرة العربيّة في العراق. لذلك أرسلوا وفدًا إلى كسرى، الحاكم الساساني، ليبلغه وفدهم: «أنّه قد مضى ذلك الرجل [من] العرب الذي كانت قريش وسائر مضر يعتزّون به، [يعنون بذلك رسول الله صلّى اللهُ عليه وآله]، وقد قام بعده خليفةٌ له ضعيف البدن، ضعيف الرأي»[3].

في الروايات التاريخيّة عن ردّة أهل البحرين، لم يكن ثمّة ذكرٌ لمنعهم الزكاة، بل جُعلت رغبتهم في الانتماء إلى حكومة الحيرة دليلاً على ارتدادهم. وعندما عرف المثنى بن حارثة الشيباني ـ وهو من صحابة النبيّ ﷺ ـ قصد بني بكر بن وائل، عذلهم وكتب إليهم ما منه:

لَنْ تُحِبَّ الْفُرْسُ بَكْرًا أَبَدًا مَا ... جَرَى الْبَحْرُ وَمَا أَوْفَى إِضَمْ

فَأَصَابَ الْقَوْمُ مِنْكُمْ فُرْصَةً ... ذْهَبُ الأَمْوَالُ فِيهَا وَالْحُرَمْ

...

أَسْلِمُوا للَّه تُعْطَوْا سُؤْلَكُمْ ... إِنَّ مَنْ أَشْرَكَ باللَّه ظَلَمْ[4]

[١] ابن هشام، السيرة النبويّة، ٢: ٥٥٩؛

[٢] الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ٣: ٣٠٢.

[٣] الواقدي، الردّة، ١٤٧-١٤٨.

[٤] م. ن، ١٤٩-١٥١.

نجد في هذه الأبيات أنّ العنصرية العربيّة أدّى دورًا رئيسًا في الموضوع؛ فقد أنذر المثنى بن حارثة بني بكر من ذهاب الأموال والحُرَم، إثر انتمائهم إلى حكومة الحيرة، وفي النهاية، ساوى بين الارتداد والانتماء إلى الحكومة الساسانيّة. هذه الأبيات مرآةٌ للبيئة الفكريّة السائدة في ذلك العصر؛ فالتخلّي عن الهوية العربيّة، أيًّا كان سببه يعادل الكفر والارتداد؛ فهذا يدلّ أنّ الإسلام كان يعادل الهويّة العربيّة في ذلك العصر.

لم يكن السبب الأساس في جعل أهل البحرين مرتدّين، هو امتناعهم عن دفع الزكاة، وإنْ كان ذلك ربما يعدّ الثمرة الطبيعيّة له، بل السبب في ذلك كان عزمهم على الخروج من رعاية حكم الخليفة إلى غيره. ولم نرَ أيّةَ روايةٍ تدلّ على خروج بني بكر بن وائل من الدِّين، أو انكارهم أحد ضروريّات الإسلام، أو قبولهم دعوى مُدّعي النبوّة، بل أصبح ذهابهم إلى كسرى وطلبهم الانتماء إلى حكومة الحيرة بمنزلة الارتداد عن الدِين، وهنا ترتبط تهمة الارتداد بمسألة الخلافة مرّة أخرى.

إنْ أخذنا كلام وفد البحرين إلى كسرى بعين الإعتبار، عرفنا أنّ أهل البحرين لا يرون مقوّمات الخلافة متوفّرةً في شخصٍ أبي بكر؛ لإنّهم لا يرونه ممّن تعتزّ به العرب وترتضيه، فقد وصفوه بالضعف في البدن والرأي. ربما كان في رأيهم أنّ مَن يكون في مقام النبيصلى الله عليه وآله وسلم، يجب أنْ يتحلّى بالشجاعة والقوة البدنيّة، وأنْ يتمتّع بالحنكة السياسيّة، وقوّة الرأي والنظر.

ج) أهل حضرموت وقبيلة كندة

إنّ الروايات التاريخيّة عن ردّة أهل حضرموت وقبيلة كندة، تنماز بتفاصيل أكثر من نظيريها. جاء أهل حضرموت مع وفدٍ من كندة إلى المدينة، وأعلنوا أسلامهم أمام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم[1]. حدث ذلك على الأرجح في عام الوفود، أي

[1] ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١: ٢٦٢.



حدود عام 9هـ.

كان زياد بن لبيد الأنصاري، عامل النبي ﷺ على زكاة حضرموت[1]، وبعد وفاة النبي ﷺ واستلام أبي بكر الخلافة، جاء زياد لأخذ أموال أهل ذلك المَصر باسم الخليفة. واجه زياد في بادئ الأمر مخالفة الأشعث بن قيس الكندي من رؤساء قبيلة كندة؛ إذ قال الأشعث لزياد: «يا هذا، إنّا قد سمعنا كلامك ودعاءك إلى هذا الرجل، فإذا اجتمع الناس إليه اجتمعنا». أكّد زياد بن لبيد أنّ الناس قد اجتمعت على أبي بكر، لكن الأشعث أبدى شكّه في ذلك[2]. وتظهر هنا مرّة أخرى علاقة منع الزكاة مع عدم الاعتراف بشرعيّة الخلافة، يؤكّد ذلك أنّ بعض المصادر عدّت الأشعث بن قيس الكندي ممّن امتنع عن بيعة أبي بكر في بادئ الأمر[3]. لم يكن جميع أفراد القبيلة متّفقًا مع رأي الأشعث، إذ امرؤ القيس بن عابس قد حذّر الأشعث وقال: «إنّ هذا الأمر لابدّ له من قائمٍ يقوم به، فيقتل من خالفه عليه؛ فاتقِ الله في نفسِك، فقد علمتَ بما جرى على من خالف أبا بكر من العرب، ومنعة الزكاة»[4].

إنّ الطبري ـ من دون أن يشير إلى الحوار الذي جرى بين زياد بن لبيد والأشعث بن قيس ـ جعل سبب امتناع كندة من الزكاة، الخلاف على ناقةٍ كانت ضمن أموال الصدقة لشابٍ امتنع عن التخلّي عنها، فأمر زياد بأخذها، وحبس صاحبها. هذا الأمر هيّج غضب قبيلة كندة[5]. لكنّ الواقدي أتى بتكملةٍ لهذه القصة تقول بأنّه بعد ذلك، أقبل حارثة بن سراقة فأخرج تلك الناقة من أموال الصدقة وأرجعها إلى صاحبها، ثمّ قال له: «خذْ ناقتَك إليك، فإنْ كلّمك أحدٌ

[١] ابن عبد البر، الاستيعاب، ٢: ٥٣٣.

[٢] الواقدي، الردّة، ١٦٧.

[٣] ابن قتيبة، المعارف، ٣٣٤.

[٤] الواقدي، الردّة، ١٦٨.

[٥] الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ٣: ٣٣٢-٣٣٣.

فاخطمْ أنفَه بالسيف. نحن إنّما أطعنا رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) إذ كان حيًّا، ولو قام رجلٌ من أهل بيته لأطعناه. وأمّا ابن أبي قحافة، فما له طاعةٌ في رقابنا ولا بيعة». ثمّ قال:

أَطعنـا رسـولَ اللهِ إذ كـانَ وَسْطَنَا فيا عَجَـبًا ممّنْ يُطيـعُ أبـا بكرِ

لِيـُورِثَهُ بَكـرًا إذا كانَ بـَعدَهُ وتـلكَ وبيـتِ اللهِ قاصـمةُ الظـهرِ

...

وما لِبَنـي تَيْـمِ بنِ مُـرَّةَ إمْـرةٌ عَلَينا ولا تـلكَ القبـائلُ مـنْ فـِهْرِ

لأنّ رسـولَ اللهِ أوجـبَ طـاعةً وَأَوْلى بِما اسْتَولى عَلَيهم منِ الأمرِ[1]

وجاء في نسخةٍ أخرى من هذه الأبيات:

أَيأخذُها قَسْرًا ولا عهدَ عندهُ يمُلّكه فينا وفيكم عُرى الأمرِ[2]

إنّ زياد بن لبيد جمع ما اجتمع عنده من أموال الزكاة، وخرج ليلاً إلى المدينة، فكتب في الطريق يجيب حارثة بن سراقة:

نقاتلُكم فـي اللهِ واللهُ غالـبٌ على أمـرِهِ حتّى تُطيعوا أبا بـكرِ

وحتّى تقولوا بعد خزيٍ وذلّةٍ رَضِينا بإعطاءِ الزكاةِ على القَسْرِ[3]

وفي نسخةٍ أخرى من أبيات زياد، أُشير إلى رضا الناس بخلافة أبي بكر[4].

حين وصلت أبياتُ زياد بن لبيد إلى أهل كندة، قام الأشعث بن قيس خطيبًا في قومه، وبعد أنْ حثّهم على وحدة الكلمة، قال لهم: «فإنيّ أعلم أنّ العرب لا

[١] الواقدي، الردّة، ١٧١-١٧٢.

[٢] ابو الخير، ديوان حروب الردّة، ٢٢٧.

[٣] الواقدي، الردّة، ١٧٣.

[٤] أبو الخير، ديوان حروب الردّة، ٢٢٩.

تقرُّ بطاعة بني تيمِ بنِ مرّة، وتدع سادات البطحاء من بني هاشمٍ إلى غيرها». ثمّ أنشد:

لَعَمْري لئنْ كانتْ قريشٌ تتابعت ... على بيعةٍ بعد الرسولِ وسمّحوا
بهــا لِبَني تَيْـمِ بنِ مــرّة جهــرةً ... وسمّوا عتيقًا عند ذاكَ وصرّحوا
أميـــرًا ونحّــوا عنــه آلَ محمّدٍ ... وكانوا بها أولى هناك وأصلحُ[1]

في الطريق إلى المدينة، رأى زياد بن لبيد ألّا يعجّل المسير إلى أبي بكر، فرجع إلى حضرموت، ونزل على حيٍّ من أحياء كندة، ودعاهم إلى طاعة أبي بكر، فقال له الحارث بن معاوية من كبار كندة: «يا زياد، إنّك لتدعو إلى الطاعة لرجلٍ لم يُعهد إلينا ولا إليكم فيه عهد»، فقال زياد: «صدقتَ، فإنّه لم يُعهد إلينا ولا إليكم فيه عهد، ولكن اخترناهُ لهذا الأمر». فأجابه الحارث: «أخبرني، فلِمَ نَحَّيتم عنها أهلَ بيتِه وهم أحقُّ الناس بها؟ لأنّ الله (عزّ وجلّ) يقول: ﴿**وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ**﴾[2]». فأجاب زياد بن لبيد بأنّ المهاجرين والأنصار أنظر لاختيار الخليفة من سائر الناس، فاعترض الحارث كلامه وقال: «لا والله، ما أزلتموها عن أهلها إلّا حسدًا منكم لهم، وما يستقرُّ في قلبي أنّ رسولَ الله (صلّى الله عليه وآله وسلم)، خرج من الدنيا ولم ينصب للناس علمًا يتّبعونه. فارحلْ عنّا أيّها الرجل؛ فإنّك تدعو إلى غير رضا». ثم قال في أبياتٍ له:

كـــان الرســولُ هــو المُطاعُ فقد مضى ... صلّى عليــه اللهُ لــم يستخلـــــفِ
هـــذا مقــالُك يــا زيــاد فـــقد أرى ... أنْ قـــد أتيتَ بقـــولِ ســوءٍ مخلـفِ
ومــقالُنـــا إنّ النبــيَّ مـــحمّـــدًا ... صـــلّى عليــه اللهُ غيــرُ مكلّـِــفِ
تـــركَ الخـــلافـــةَ بعـدَه لـولاتـــهِ ... ودعـــا زيـــادٌ لامرئٍ لم يعـــرفِ

[١] الواقدي، الردة، ١٧٥-١٧٦.

[٢] سورة الأنفال، الآية: ٧٥.

إنْ كـان لابـنِ أبـي قحـافـــةَ إمـــرةٌ   فلــقدْ أتـى في أمـــــرهِ بتعسّـــفِ

أم كيفَ سَلَّـمتِ الخـلافةَ هـــــاشمٌ   لِعتيقِ تَيْمٍ كيـــف مـــا لـم تأنـــفِ

أيّد عرفجة بن عبد الله الذهلي كلام الحارث بن معاوية، وقال: «صدقَ واللهِ الحارثُ بن معاوية، أخرجوا هذا الرجلَ عنكم، فما صاحبه بأهلٍ للخلافة، ولا يستحقّها بوجهٍ من الوجوه، وما المهاجرون والأنصار بأنظر لهذه الأمة من نبيّها صلى الله عليه وآله وسلم»، وأنشد قائلًا ما منه:

فمَنْ مُبْلِغٌ عَنّا عَتيـــقًا رسالـــةً   لَبِستَ لبـــاسَ الظـالمينَ عـــلانيهْ

لَحَا اللهُ مَن أعطـــاكَ طـاعةَ بيعةٍ   مـُـقِرًّا ولا أبــــقى له الدهــرُ بـاقيهْ

أتمَلِـكُها دون القـرابـةِ ظالــمًا   لــك الذّبحُ ذَرْهـا إنمّـا هــي عَاريهْ[1]

حين وصلت إلى المدينة أخبار امتناع كندة عن دفع الزكاة، شاور أبو بكر الصحابة في ذلك، فاقترح أبو أيوب الأنصاري أنْ يمهلهم عامًا، وبعد ذلك يقدم على أخذ أموال الزكاة والصدقات منهم، لكنّ أبا بكر لم يأخذ بهذا الاقتراح، وقرّر أنْ يوجّه إليهم علي بن أبي طالب عليه السلام عليهم؛ لعدله وأقرار الناس بفضله وشجاعته وحكمته ورفقه. لكن خالفه عمر بن الخطاب محتجًّا بأنّه لو امتنع علي عليه السلام عن قتالهم، لم يتمكّن أبو بكر أنْ يقاتلهم على الزكاة أبدًا[2].

إنّ صلة منع الزكاة بعدم قبول شرعيّة خلافة أبي بكر، كانت سببًا رئيسًا في إعلان الحرب على كندة، بحسب ما نطقت به بوضوح النصوص التاريخيّة. وتزداد هذه الصلة وضوحًا في قرار أبي بكر بمصالحة كندة. فحين أراد أبو بكر أنْ يصالحها أرسل رسولًا إلى الأشعث بن قيس ومعه رسالةٌ موسومةٌ بوسم الخليفة،

[١] الواقدي، الردة، ١٧٦-١٧٨.

[٢] م. ن، ١٩٦-١٩٧.

وحين فرغ الأشعث من قراءة الرسالة، قال: «إنّ صاحبَك أبا بَكرٍ هذا يُلزِمُنا الكفرَ بمخالفتنا لهُ، وَلا يُلْزِمُ صَاحِبَهُ الْكُفْرَ بقَتْله قَوْمي!»، فأجابه الرسولُ: «نَعَمْ يَا أَشْعَثُ يُلْزِمُكَ الْكُفْرَ، إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى قَدْ أَوْجَبَ عَلَيْكَ الْكُفْرَ لِمُخَالَفَتِكَ لِجَمَاعَةِ الْمُسْلِمِينَ»[1]. بعد ذلك طلب الأشعث الأمانَ من زياد بن لبيد عامل أبي بكر وقائد قواته، وأنشد أبياتًا إلى الخليفة يقرّ فيها بقبول حكم أبي بكر، جاء فيها:

إنيّ أَصْبرُ لِلْحُكُومَةِ مِنْ أَبِي ... بَكْرٍ فَيَنْظُرُ لِي فَنِعْمَ النَّاظِرْ

عند وصول هذه الأبيات إلى أبي بكر، كتب إلى زياد: «أما بعدُ يا زياد، فقدْ بَلغني أنّ الأشعثَ بن قيسٍ قد سألَكَ الأمانَ، وقد نزلَ على حُكمي، فإذا وردَ عليكَ كتابي هذا، فاحملْهُ إليّ مُكْرَمًا، وَلا تَقْتُلَنَّ أَحَدًا مِنْ أَشْرَافِ كِنْدَةَ، صَغِيراً وَلا كَبِيراً، وَالسَّلامُ». لكن زياد كان قد أعمل السيف فيهم، قبل وصول الكتاب إليه، ثم حُملَ الأشعث مع ثمانين من أشراف قومه مصفّدين إلى المدينة، وجرى حوار بينه وبين الخليفة الذي اتّهمه بالارتداد، واقترح بعض الصحابة على الخليفة أنْ يقتله، فنفى الأشعث تلك التهمة، وبيّن حجّته، وخاطب أبا بكر بـ(خليفة رسول الله)، مقترحًا عليه أنْ يعفو عنه وعن قومه على أنْ يكون له ناصرًا، ويزوّجه أخته أمّ فروة بنت أبي قحافة، فكان له ذلك[2].

ولمّا كانت الأخبار عن ردّة كندة وأهل حضرموت تحمل تفاصيل أكثر، فإنّه يمكننا أن نبيّن العلاقة بين منع الزكاة وعدم الإعتقاد بمشروعيّة خلافة أبي بكر بنحوٍ أوضح؛ فقد وجدنا في المحاورات التي جرت في هذه القضيّة، أنّ مسألة الخلافة وتسليم الصدقات إلى الخليفة كان لها الدور المحوري في الموضوع؛ فقد وجدنا في الأشعار والمحاورات أنّ من امتنع عن دفع زكاته، كان لا يرى من

[١] م. ن، ١٩١-١٩٢.

[٢] م. ن، ٢١٠-٢١٣.

استلم الحكم مُحقًّا في ذلك، ومؤهّلاً له. وإنّهم كانوا يرون في أهل بيت رسول الله ﷺ الفضل والقرابة، وأنّهم أحقّ بالخلافة من أبي بكر. وإنّ التفاضل القِبَلي أيضًا لعب دورًا مهمًّا في هذا المضمار، إذ كان في رأيهم أنّ العرب لا تدع بني هاشم، وتطيع شخصًا من بني تَيم.

حذّر امرؤ القيس بن عابس الأشعثَ من عواقب مخالفته لأبي بكر، فصرّح بأنّ مَن يتسلّم الأمر سيقتل المخالفين. وكذلك ذكّره بمصير من خالف الخليفة ومنع الزكاة. لكلام امرؤ القيس هذا أهميّةٌ مضاعفةٌ؛ إذ فيه أنّ منع الزكاة يعادل مخالفة أبي بكر، وهذا يعني أنّ منع الزكاة كان تحدّيًّا فعليًّا لشرعيّة الخلافة. الأمر المهمّ الثاني في هذه المحاورة، محوريّة القضيّة السياسيّة فيها؛ إذ نجد في تحذير امرؤ القيس، أنّ الموضوع الرئيس هو الخلافة وشرعيّتها.

النقطة المهمّة الأخرى في أخبار منع زكاة أهل حضرموت، بيان مبادئ عدم الإعتقاد بشرعيّة خلافة أبي بكر؛ فقد بيّن الأشعث بن قيس الكندي بعض تلك المبادئ، لكنّنا نجده في بعضها دائرًا مدار العنصريّة القبليّة؛ إذ حدّد الأشعث سبب معارضته لخلافة أبي بكر في عدم طاعة العرب لبني تَيْم، فهو سببٌ ناتجٌ عن الصراعات العرقيّة والقبيّلة، وفي مكان آخر وضمن الأبيات التي أنشدها الأشعث، صرّح بأنّ آل محمد ﷺ هم الأولى والأصلح بمنصب خلافة رسول الله ﷺ.

في خبرٍ آخر، نجد أنّ المحاورة التي جرت بين كلٍّ من الحارث بن معاوية، وعرفجة بن عبد الله مع زياد بن لبيد، قد بيّنت لنا الأسس الكلاميّة والعقدية لمخالفة شرعيّة حُكم أبي بكر، فلم يكن الطابع العنصري والعرقي سائدًا في تلك المحاورة؛ إذ جاء فيها أنّ أوّل سببٍ لعدم طاعة أبي بكر هو عدم وجود عهدٍ له في رقاب الناس. الأمر الذي أيّده زياد بن لبيد، جابرًا ذلك باختيار المهاجرين والأنصار لأبي بكر خليفةً رسول الله ﷺ. والمبدأ الثاني لنفي شرعيّة الخلافة، كان أولويّة أهل بيت النبي ﷺ بتصدّي للأمر مِن بعده، وقد قدّم الحارث لذلك

دليلاً قرآنيًا متمثّلاً بقوله تعالى: **﴿وَأُوْلُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾**[1]. ثمّة دليلٌ آخر تحمله لنا هذه المحاورة على أولوية أهل بيت رسول الله ﷺ بالخلافة، وهو أنّه ليس من المعقول أنّ النبي ﷺ قد ترك الناس من دون أن يعيّن لهم علمًا يهتدون به.

لم يكن الهدف الرئيس من قتال كندة وأهل حضرموت أخذ الزكاة منهم، بل كان أخذ الإقرار بخلافة أبي بكر، وهذا الأمر ظاهرٌ في بعض المحاورات والأشعار كما مرّ، وأوضح دليلٍ على ذلك، الأبيات التي أنشدها الأشعث عندما نزل على حُكم أبي بكر، وعندما رأى أبو بكر الأشعث نازلاً على حُكمه كحاكم للمسلمين، عفا عنه. ومن الأدلة كذلك قول الأشعث بأنّه حين خالفوا حُكم أبي بكر، ألزم عليهم الكفر والارتداد. هذه الشواهد ترينا أنّ المسألة الأساسيّة في قتال مانعي الزكاة من كندة لم يكن لأجل أخذ الزكاة، والارتداد، بل كان السبب الرئيس امتناعهم عن قبول خلافة أبي بكر، الذي تمثّل بالامتناع عن دفع الزكاة إليه.

النتيجة

بعد أن عرفنا أنّ الزكاة كانت لابدّ أن تُدفع إلى الحاكم المتمثّل في عهد رسول الله ﷺ بالنبي ﷺ، وبعد وفاته إلى الخلفاء من بعده، أدركنا وجود صلة وثيقة بين مسألة دفع الزكاة، أو تهمة الارتداد بالامتناع عنها، وبين قبول شرعيّة الحاكم أو الخليفة. وبدراسة ما تمسّك به أبو بكر في قرار قتال مانعي الزكاة، وجدنا أنّه كان يرى نفسه خليفة رسول الله ﷺ، ويرى لنفسه ما كان للنبي ﷺ من الحقوق والصلاحيّات، التي منها استحقاق أخذ الزكاة من المسلمين. فالإصرار على أخذ الزكاة من مانعيها بأي طريقٍ ممكن، إنّما كانت محاولةً لإضفاء الشرعيّة على خلافته.

لم يكن منع الزكاة، كما يظهر من التتبّع التاريخي للعصر النبويّ وموقف

[1] سورة الأنفال، الآية: ٧٥.

الصحابة تجاه مانعيها، أمرًا له سابقةٌ في العصر النبوي، وهذا الأمر ظاهرٌ في كلام الفقهاء عن حكم مانعي الزكاة؛ لأنّهم صرّحوا أنّ حكم أبي بكر بارتدادهم، ووجوب قتالهم؛ لأنّهم خرجوا عن الدِّين، إنّما كان ناتجًا عن الرأي والإجتهاد. وقد حاول بعض الصحابة منع أبي بكر عن قتال المسلمين، واقترحوا عليه تأجيل أخذ أموال الصدقة والزكاة، وتأليف القلوب، لكنّه لم يرتضِ ذلك كلّه.

في الروايات التاريخيّة عن أحداث حروب الردّة التي شُنّت على القبائل المسلمة، نجد لمسألة الخلافة دورًا محوريًّا فيها؛ إذ كان يعلم جميع أهل ذلك العصر، أنّه لابدّ أن يقوم قائمٌ بالأمر بعد وفاة رسول الله ﷺ؛ فقد صرّحوا بذلك في مواطن عدّة. لكن الخلاف في شخص ذلك القائم.

وجدنا في قضيّة مالك بن نويرة التي تبدو أنّها كانت الأولى من نوعها، أنّه قُتل ليس بسبب الكفر أو الارتداد أو الخروج من الدِّين، بل قُتل لأنّه منع الزكاة، لعددم الاعتقاد بشرعيّة الخليفة. وفي ردّة أهل البحرين، وإنْ لم يكن السبب الرئيس منع الزكاة بل محاولة الانتماء إلى حكومةٍ أخرى، لكن اعتقادهم بعدم وجود مقوّمات الحُكم في شخصيّة الحاكم وإرادتهم التخلّي عن قبول حكمه كان كافيًا ليجعلهم مرتدّين في رأي الخليفة. فتهمة الارتداد لأهل البحرين لم تأتِ من منع الزكاة أو الخروج من الدِين، بل جاء إثر الامتناع عن قبول خلافة الخليفة وشرعيّة دولته.

الخلاف على شرعيّة الخلافة في روايات ردّة كندة وأهل حضرموت، بلغ أعلى ذرواته. وبفضل التفاصيل التاريخيّة في أخبار هذه القضيّة، نتمكّن من تقديم أدلّة أكثر صراحةً على مدّعانا، وهو أنّ الامتناع عن دفع الزكاة إلى الخليفة كان تحدّيًا لشرعيّة خلافته فحسب، وأنّ تهمة الارتداد إنّما جاءت إثر ذلك التحدّي. وتقدّم بيان أسباب عدم الإعتقاد بشرعيّة خلافة أبي بكر، فكان بعضها مرتبطًا بالعُرف القبلي والعرقي، وبعضها الآخر ناشئًا من المبادئ الكلاميّة والعقديّة.

بالنظر في الاستدلالات المقدَّمة مِن قِبَل القبائل المسلمة التي وُجّهت إليها تهمة الارتداد، نتمكّن من العثور على قدرٍ مشتركٍ بينها؛ هو أنّ تلك القبائل الثلاث لم تجد أبي بكر مستحقًّا للخلافة؛ لذا لم يقبلوا شرعيّتها. نعم، يختلف دليلُ كلٍّ منهم في التعبير عن رأيهم هذا؛ فأهل البحرين، لأنّهم لم يجدوا مؤهّلات الحكم من الشجاعة، وقوّة الرأي، واعتزاز العرب في شخص الخليفة، قرّروا أنْ عدم مبايعته، وسعوا للخروج دائرة حكمه. أمّا قبيلة مالك بن نويرة، فلأنّهم لم يجدوا خلافة أبي بكر قائمةً على أسسٍ شرعيّةٍ، فخالفوه ومنعوا دفع الزكاة إليه. وأما كندة وأهل حضرموت فقدّموا حججًا يقوم بعضها على أسسٍ دينيّة وعقليّة، ويقوم بعضها الآخر على أسس عرقيّةٍ وقبيلةٍ، لإثبات أنّه ليس لأبي بكر عهدٌ في رقابهم. إذًا كلّهم قد بيّنوا اعتقادهم بعدم شرعيّة حُكم أبي بكر بطريقٍ أو بآخر.

ما مرّ من دراسة أخبار منع الزكاة من قِبَل القبائل المسلمة في الجزيرة العربيّة، يسمح لنا أنْ ندّعي أنّ أبا بكر إنّما قرّر اعتبار مانعي الزكاة مرتدّين كي يضفي الشرعيّة على قتالهم. لا شكّ في أنّ ظهور دعوى النبوّة بُعيد وفاة رسول الله ﷺ، أحدث أزمةً اجتماعيّةً في وجه حكومة أبي بكر الناشئة والمجتمع الإسلامي الذي لم يتجاوز بعد أهوال صدمة وفاة النبيﷺ. ولا شكّ أيضًا في أنّ المجتمع الإسلامي بأسره وبكلّ طبقاته الإجتماعيّة والفكريّة والسياسيّة، مَن خالف بيعة أبي بكر ومَن رضيَ بها، كان متّفقًا على وجوب مواجهة فتنة المتنبّئين ودفعها.

في تلك الظروف نفسها حين قرّرت بعض القبائل المسلمة منعَ الزكاة معلنةً عدمَ شرعيّة الخلافة، كانت السياسة المفضلّة لأبي بكر أن يحكم عليهم بالارتداد عن الدِين، وأن يقاتلهم بموجب ذلك. وبجعل مانعي الزكاة مرتدّين، تمكّن الخليفة من الحصول على هدفين بفعلٍ واحد: أولهما التمكّن من إضفاء الشرعيّة على قتال المسلمين الممانعين له، وثانيهما التمكّن من توحيد صفوف المسلمين في محاربة مانعي الزكاة بحجّة إنّهم كفروا بمنعهم لها. وبهذه الخطوات، تمكّن أبو بكر من تهميش أزمة شرعيّة الحكم، ومحاربة مخالفيه باستغلال الظروف التي

هيّأتها قضيّة ارتداد القبائل العربيّة.

كان هناك مَن خالف قرار الخليفة بتقديم نصائح واقتراحات، لكن لم يقع أيٌّ منها موضع القبول عنده. ولم تتحوّل حركة معارضة قرار أبي بكر في قتال مانعي الزكاة إلى حركة معارضةٍ اجتماعيّةٍ؛ لأنّ الأزمة التي كان يعيشها المجتمع الإسلامي إثر دعاوى النبوّة كانت تهدّد كيان الإسلام، وهذا الأمر ظاهرٌ في كلام أمير المؤمنينعليه السلام حيث قال: «**حتّى رأيتُ راجعةَ الناس قد رجعتْ عن الإسلامِ، يدعونَ إلى محقِ دِينِ محمّد** صلى الله عليه وآله**، فخشيتُ إنْ لم أنصرِ الإسلامَ وأهلَه أنْ أرى فيه ثلمًا أو هدمًا، تكونُ المصيبةُ به عَلَيَّ أعظم من فوت ولايتِكم التي إنمّا هي متاع أيامٍ قلائل**»[1]. بهذا نجد أنّ جميع اتجاهات المعارضة لخلافة أبي بكر، أيًّا كان منشأها، سياسيًّا أو قبليًّا أو كلاميًّا، دُفعت إلى الهامش، وما بقي في متن الأمور هو مواجهة المتنبّئين الكاذبين.

عند دراسة حوادث قتال مانعي الزكاة وتحليلها نجد أمرًا في غاية الأهميّة، ألا وهو كلام عمر بن الخطّاب لأبي بكر حين أراد أن يوجّه أمير المؤمنينعليه السلام إلى قتال كندة؛ إذ أراد أبو بكر أنْ يرسل عليَّ بنِ أبي طالبعليه السلام «لفضله، وشجاعته، وقرابته، وعلمه، وفهمه، ورفقه بما يحال من الأمور»، لكن خشي عمر أنْ يأبى عليٌّعليه السلام قتال القوم[2]. هذه نقطةٌ يجب الوقوف عندها؛ إذ لو كان مانعوا الزكاة مرتدّين كما زعم الخليفة، فلا وجه لتوقّف عليعليه السلام عن قتالهم! فأمير المؤمنين عليه السلام في سبيل رعاية المسألة الأهمّ وهو الحفاظ على الإسلام، سكت عن غصب حقّه الذي أعطاه الله سبحانه، فكيف يأبى عن قتال من يريد محق الدِّين؟! ومن جهة أخرى، فإنّ خوف عمر من امتناع عليعليه السلام عن قتال كندة ناشئٌ من علمه بواقع حال المجتمع؛ فرأينا في قتال قبيلة مالك أنّ الأنصار امتنعوا عن مشاركة خالد بن الوليد في ذلك ابتداءً؛ للشكّ في شرعيّة ذلك، وهذا الشك يبدو جاريًا

[1] الشريف الرضي، نهج البلاغة، الرسالة ٦٢.

[2] الواقدي، الردة، ١٩٧.



أيضًا بين صحابة رسول الله ﷺ الذين كانوا في المدينة آنذاك، منهم علي بن أبي طالبعليه السلام. إذًا، كان قد علم عمر أنّ عليًاعليه السلام لن يقاتل المسلمين، فإنْ عرضَ الخليفةُ عليه قيادةَ العسكر إلى كندة ورفضها، سيؤثّر ذلك على المسلمين جميعًا، وسينتابهم الشكّ الكبير في قتال مانعي الزكاة؛ إذ لعليعليه السلام الفضل والسابقة والعلم، فعمله دليلٌ للناس في أفعالهم، وبلحاظ ذلك كان من الممكن أن يُعدّ امتناع عليعليه السلام عن قتال مانعي الزكاة تأييدًا لمعارضة شرعيّة الخليفة المتمثّلة بمنع الزكاة.

في نهاية المطاف وبقراءة النصوص والأخبار التاريخيّة عن قتال مانعي الزكاة، نتمكّن من ادّعاء أنّ منع الزكاة كان بمنزلة معارضةٍ اجتماعيّةٍ لشرعيّة خلافة أبي بكر، وهذا هو السرّ الكامن في العُنف المستخدم تجاه مالك وعشيرته؛ لأنّهم كانوا من أوّل من ابتدأ في ذلك. النقطة الثانية التي يمكن الحصول عليها من دراسة هذه النصوص، هو أنّ أبا بكر قد استغلّ أزمة الارتداد في سبيل تثبيت خلافته، وتصفية مخالفيه. والنقطة الثالثة، هي أنّ تهمة الارتداد الموجهّة للقبائل المسلمة، كانت ناتجةً عن تحدّي تلك القبائل لشرعيّة الخلافة. فكلُّ مَن خالف الإلتزام بحكم الخليفة وخلافته، أيًّا كان سبب ذلك، أُتّهم بالارتداد.

هذا الاستنتاج، إنّما هو ناتجٌ عن قراءة ما وصلنا من المصادر الأوّليّة التاريخيّة والحديثيّة. فربما إن كانت المؤلّفات التي أُلّفت عن حروب الردّة ـ التي لم يصل إلينا منها سوى عنوانها ـ قد وصلت إلينا، لأضاءت لنا الزاوايا المظلمة من هذا الحدث التاريخي وأسبابه، وملابساته.

قائمة المصادر والمراجع:

١. ابن أبي شيبة، عبد الله، المصنّف في الأحاديث والآثار، مكتبة الرشيد، السعودية- الرياض، ١٤٠٩.

٢. ابن أعثم الكوفي، أحمد، الفتوح، دار الأضواء، لبنان - بيروت، ١٤١١.

٣. ابن الأثير، علي بن محمد. أسد الغابة في معرفة الصحابة. لبنان- بيروت: دار الفكر، ١٤٠٩.

٤. ———، الكامل في التاريخ، دار صادر، لبنان- بيروت، ١٣٨٥.

٥. ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، زاد المسير في علم التفسير، دار الكتب العربي، لبنان- بيروت، ١٤٢٢.

٦. ابن حزم، علي بن أحمد، المُحلَّى بالآثار، دار الفكر، لبنان- بيروت، (د. ت).

٧. ابن سعد، محمد، الطبقات الكبرى، دار الكتب العلميّة، لبنان- بيروت، ١٤١٠.

٨. ابن شاذان، شاذان بن جرئيل، الفضائل، منشورات الرضي، إيران- قم، ١٣٦٣.

٩. ابن شبة، عمر، تاريخ المدينة، بي‌نا، السعوديّة - جدة، ١٣٩٩.

١٠. ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، الاستذكار، دار الكتب العلميّة، لبنان - بيروت، ٢٠٠٠.

١١. ———، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، دار الجيل، لبنان- بيروت، ١٤١٢.

١٢. ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، الإمامة والسياسة المعروف بتاريخ الخلفاء، دار الأضواء، لبنان - بيروت، ١٤١٠.

١٣. ———، المعارف، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، مصر- القاهرة ١٩٩٢.

١٤. ابن كثير، اسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، دار الفكر، لبنان- بيروت، ١٤٠٧.

١٥. ابن ماجة، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجة، دار الرسالة العالميّة، (د. مك)، ١٤٣٠.

١٦. ابن هشام، عبدالملك، السيرة النبويّة، دار المعرفة، لبنان- بيروت، (د. ت).

١٧. أبو الخير، محمود عبد الله، ديوان حروب الردّة، جهينة، الأردن - عمّان، ٢٠٠٤.

١٨. الأبشيهي، محمد محمد، حروب الردة أسبابها ونتائجها، مجلة التربيّة (كويت)، ع. ٤٦ (١٤٠١): ١٠٢-٥.

١٩. البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، دار طوق النجاة، (د. مك) ١٤٢٢.

٢٠. التستري، نور الله، الصوارم المهرقة في نقد الصواعق المحرقة، مطبعة النهضة، إيران- طهران، ١٣٦٧.



٢١.الخليفة، حامد محمد، إمام الأمّة وقائدها خليفة رسول الله ﷺ أبو بكر الصديق، حامي الإسلام من الرفض والردّة. دار الميمان، السعودية – الرياض، ٢٠١١.
٢٢.الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن، سنن الدارمي، دار المغني للنشر والتوزيع، السعوديّة، ١٤١٢.
٢٣.الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، دار المعرفة، لبنان – بيروت، ١٩٩٠.
٢٤.الشريف الرضي، محمد بن الحسن، نهج البلاغة هجرت، إيران- قم، ١٤١٤.
٢٥.الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، الشريف الرضي، إيران- قم، ١٣٦٤.
٢٦.الصالحي الشامي، محمد بن يوسف، سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، دار الكتب العلمية، لبنان- بيروت، ١٤١٤.
٢٧.الصنعاني، عبد الرزاق، المصنَّف، المجلس العلمي، الهند، ١٤٠٣.
٢٨.الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك، دار التراث، لبنان- بيروت، ١٩٦٧.
٢٩.القاسم بن سلاّم، الأموال، دار الفكر، لبنان – بيروت، (د. ت).
٣٠.المسعودي، علي بن حسين، التنبيه والإشراف، دار الصاوي، مصر- القاهرة، (د.ت).
٣١.المقدسي، مطهر بن طاهر، البدء والتاريخ، مكتبة الثقافة الدينيّة، مصر- بورسعيد، (د.ت).
٣٢.المقريزي، أحمد بن علي، إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع. دار الكتب العلميّة، لبنان- بيروت، ١٤٢٠.
٣٣.الواقدي، محمد بن عمر، الردة، مع نبذة من فتوح العراق وذكر المثنى بن حارثه الشيباني. لبنان - بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤١٠.
٣٤.بيضون، إبراهيم، الحجاز والدولة الإسلاميّة، دار النهضة العربيّة، لبنان- بيروت، ١٤١٦.
٣٥.پاكتچی، أحمد، پژوهشی در كتابشناسی جنگهای رده، مقالات و بررسی ها ٦٦، ش. ٣٢ (١٣٧٨): ٢٦١-٧٦.
٣٦.زرگری نژاد، غلام حسين. تاريخ صدر إسلام(عصر نبوت)، إيران- تهران، سازمان مطالعه و تدوين كتب علوم انسانی دانشگاه ها(سمت)، ١٣٨٤.
٣٧.سيد مرزوق، حسن سعيد، حركة الردّة في البحرين، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، لبنان- بيروت، ٢٠٠٥.
٣٨.شوفاني، إلياس، حروب، دار الكنوز الأدبيّة، الردة، لبنان- بيروت، ١٩٩٥.
٣٩.عيسى، أحمد عبيد، وعبد الله علي سعود، حروب الردة أبعادها الدينيّة والسياسيّة،

مجلة جامعة تكريت للعلوم الإنسانيّة ٢٦، ع. ٦ (٢٠١٩): ٣٠٦-٢٥.
٤٠.مسلم بن الحجاج. صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، لبنان- بيروت، (د. ت).
٤١.محمد حسن، محمد عبد العال، الردّة في العصر النبويّ، مجلة كليّة اللغة العربيّة بأسيوط-جامعة الأزهر، ٣٥، ع. ٣ (٢٠١٦): ٢٢٥٤-٢٢٥٣.
٤٢. Madelung, Wilferd. The Succession to Muhammad; A Study of the Early Caliphate. Cambridge: Cambridge University Press, ١٩٩٧.

مولد الإمام الحسن المجتبى ووفاته عليه السلام

الأستاذ محمد باقر ملكيان*

* أستاذ في الحوزة العلمية / قم.

الملخّص

وقف البحث عند مولد الإمام الحسن المجتبى عليه السلام وشهادته في شتّى الأقوال والآراء. إذ تعدّدت الآراء في تعيين تاريخ ولادته عليه السلام، فتناول الباحث دراستها مثبتًا يوم الولادة، وشهرها، وسنتها على أصحّ الأقوال وأشهرها في مصادر الفريقين.

فقد ولِدَ عليه السلام في شهر رمضان سنة ثلاثٍ من الهجرة. ولم يعثر البحث على اتّفاقٍ في المصادر المعتبرة عند الفريقين يشير إلى أيّ يومٍ من الأسبوع قد ولِدَ الإمامُ المجتبى عليه السلام، مع أنّه ورد في بعض مصادر أصحابنا أنّه عليه السلام، ولِدَ في يوم الثلاثاء.

أمّا شهادته فقد أُختلف في سنتها، والأكثر على أنّه استشهد سنة 50 من الهجرة في كثيرٍ من مصادر الفريقين، وعلى ذلك بعض القرائن المؤيِّدة. أمّا شهر شهادته فهو شهر صفر في أشهر الأقوال عند أصحابنا، في آخره أو في السابع منه على رأي. ولم يرد في أكثر المصادر في أيّ يومٍ من الأسبوع كانت شهادته عليه السلام، وقيل إنّها في يوم الخميس.

الكلمات المفتاحية

﴿الإمام الحسن عليه السلام، مولد الإمام الحسن عليه السلام، شهادة الإمام الحسن عليه السلام﴾

The birth and death of Imam Hassan Al-Mujtaba

Muhammad Baqir Malakian
Professor at the Hawza/Qom.

Abstract

The research stopped at the birth of Imam Hassan Al-Mujtaba (peace be upon him) and his testimony in various sayings and opinions. There were many opinions in determining the date of his birth (peace be upon him), so the researcher dealt with studying it fixed on the day of birth, its month, and its year on the most correct and famous sayings in the both sources of Sunni and Shia. He (peace be upon him) was born in the month of Ramadan, the third year of the Hijrah. The research did not find agreement in the sources considered when both Sunni and Shia indicate which day of the week Imam Mujtaba (peace be upon him) was born, although it was mentioned in some sources of our companions that he (peace be upon him), was born on Tuesday.

As for his testimony, it differed in its year, and more than that he was martyred in the year 50 of the Hijra in many sources of both Sunni and Shia, and on that some supporting evidence. As for the month of his testimony, it is the month of Safar in the most popular sayings of our companions, at the end or on the seventh of it, according to an opinion. Most sources did not mention on which day of the week was his testimony (peace be upon him), and it was said to be on Thursday.

Keywords: Imam Hassan، Birth of Imam Hassan، The martyrdom of Imam Hassan

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ لله ربِّ العالمين، وصلّى اللهُ على محمّدٍ وآلِهِ الطاهرين، ولعنةُ اللهِ على أعدائهم أجمعين.

المقالة الخامسة: مولد الإمام المجتبى عليه السلام، ووفاته

نبحث في هذه المقالة عن مولد الإمام المجتبى عليه السلام، وتاريخ شهادته ـ بعون الله و قوّته ـ في فصلين[1]:

الفصل الأوّل: الميلاد

البحث حول تاريخ ولادة الإمام المجتبى ـ عليه السلام ـ في هذا الفصل يقع في الأمور الآتية:

أ. سنة ولادته

قد اختلفت الأقوال كما قال التستري (رحمه الله)[2] في سنة ولادته عليه السلام على ما يلي:

1. سنة ثلاث من الهجرة. والظاهر بحسب كثرة المصادر وقوّتها أنّه أصحّ الأقوال

---

[١]. ما حرّرناه في المتن جهةٌ من جهات البحث حول حياة الإمام المجتبى عليه السلام، وإن شئت التفصيل فعليك بهذه المصادر: الكافي: ٤٦١/١؛ الهداية الكبرى: ١٨١ وما بعدها؛ إثبات الوصية: ١٥٧ وما بعدها؛ فرق الشيعة: ٢٢٣؛ المقنعة: ٤٦٤ وما بعدها؛ الإرشاد: ٥/٢ وما بعدها؛ تهذيب الأحكام: ٣٩/٦؛ روضة الواعظين: ١٥٣/١ وما بعدها؛ تاج المواليد: ٨١ وما بعدها؛ إعلام الورى: ٤٠١/١ وما بعدها؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٢/٤ وما بعدها؛ كشف الغمّة: ٥١٤/١ وما بعدها.

[٢]. رسالة في تواريخ النبي والآل (قاموس الرجال: ١٢/) ١٠.



في المقام وأتقنها كما قال ابن عبد البر[1]، أو أشهر الأقوال[2]. بل كاد أنْ يكون إجماعيًّا بالنسبة إلى مصادر الفريقين[3].

وهذا لازم ما ورد في بعض المصادر من أنّ أمير المؤمنين عليه السلام، بنى بفاطمة الزهراء (عليها السلام)، في شهر ذي الحجّة بعد سنتين من الهجرة[4]. بل هذا لازم ما ورد في بعض المصادر من أنّ أمير المؤمنين عليه السلام، تزوّج في شهر رمضان[5].

[١]. انظر: الاستيعاب: ١/ ٣٨٤.

[٢]. انظر: طبقات الصوفيّة: ١ ق١/ ١٣٥.

[٣]. انظر: مصادر الإماميّة: الكافي: ١/ ٤٦١، فيه: (روي)؛ إثبات الوصية: ١٥٧؛ الإرشاد: ٢/ ٥؛ دلائل الإمامة: ١٥٨ـ١٥٩، نقلاً عن أبي محمد العسكري عليه السلام؛ روضة الواعظين: ١/ ١٥٣؛ تاج المواليد/ ٨١؛ إعلام الورى: ١/ ٤٠٢؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٤/ ٢٨؛ كشف الغمّة: ١/ ٥١٤؛ الدرّ النظيم: ٤٨٩، نقلاً عن دلائل الإمامة، والشيخ المفيد؛ العدد القويّة: ٢٨، نقلاً عن كتاب دلائل الإمامة، وكتاب الحجّة، وكتاب تحفة الظرفاء، وكتاب التذكرة، وكتاب المجتبى في النسب؛ مختصر في تعريف أحوال سادة الأنام: ٦١؛ عمدة الطالب: ٦١، عن الموضح النسابة، وابن معية، وأبي الغنائم؛ تحفة الطالب: ١٩.
وأمّا مصادر أهل السنّة فهي: نسب قريش للزبيري: ٢٣؛ الذرية الطاهرة: ١٠٢؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٣/ ١٦٣؛ أسد الغابة: ١/ ٤٨٨، نقلاً عن أبي بكر بن عبد الرحيم الزهري؛ الحدائق الورديّة في مناقب الأئمّة الزيديّة: ١/ ١٥١، ١١٥؛ الوافي بالوفيات: ١٢/ ١٠٧؛ التذكرة بمعرفة رجال الكتب العشرة: ١/ ٣٢٥؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٣/ ٣٠٥، تاريخ بغداد: ١/ ١٥٠، نقلاً عن أحمد بن عبد الله بن عبد الرحيم البرقي؛ الإصابة في تمييز الصحابة: ٢/ ٦٠، قاله ابن سعد، وابن البرقي، وغير واحد، وجعله أثبت؛ تاريخ الخلفاء: ٢٢٢؛ قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر: ١/ ٣٥٤؛ الطبقات الكبرى (لواقح الأنوار القدسيّة): ١/ ٥١؛ المختار من مناقب الأخيار: ٢/ ١٠٨؛ صفة الصفوة: ١/ ٣٨٥؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٣/ ١٦٧ـ١٦٨، نقله عن الأصبغ بن نباتة، ومحمّد بن عمر، وخليفة بن خيّاط، وابن البرقي؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٣/ ١٧٣، نقله عن ابن مندة؛ طبقات المحدّثين بأصبهان: ١/ ١٩١؛ مقاتل الطالبيين: ٥٩؛ الطبقات الكبرى (الطبقة الخامسة): ١/ ٢٢٦، نقله عن الواقدي؛ الطبقات الكبرى (الطبقة الخامسة): ١/ ٣٦٨، نقله عن ابن سعد؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٣/ ٣٠٣، نقله عن خليفة بن خيّاط؛ الأئمة الاثنا عشر لابن طولون: ٦٣؛ تهذيب التهذيب: ٢/ ٢٩٦

[٤]. انظر: مصباح المتهجّد: ٢/ ٦٧١؛ الأمالي (للطوسي): ٤٣؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٣/ ٣٥٧؛ كشف الغمّة: ١/ ٣٦٤ و٥١٤.

[٥]. انظر: عيون المعجزات: ٥٦؛ كشف الغمّة: ١/ ٣٦٤.



ثمّ إنّه قد ورد في بعض المصادر أنّ الإمام المجتبى عليه السلام، ولِدَ سنة اثنتين من الهجرة[1]. قال العلاّمة المجلسي (رحمه الله) في توجيه هذا: «التحقيق أنّه لا منافاة بين تاريخَي الولادة (أي سنة اثنتين، وسنة ثلاث)؛ لأنّ كلاً منهما مبني على اصطلاحٍ في مبدء التاريخ الهجري غير الاصطلاح الذي عليه بناء الآخر. وتفصيله أنّ فيه ثلاثة اصطلاحات، الأول: أنْ يكون مبدؤه ربيع الأوّل؛ فإنّ الهجرة إنّما كانت فيه، وكان معروفًا بين الصحابة إلى ستّين، و بناء كلام المصنّف على هذا. الثاني: أن يكون مبدؤه شهر رمضان السابق على ربيع الأوّل الذي وقعت الهجرة فيه؛ لأنّه أوّل السنة الشرعيّة كما سيأتي في الأخبار في كتاب الصيام، والرواية مبنيّةٌ على هذا، الثالث: ما اخترعه عمر، وهو أنّ مبدؤه المحرم السابق موافقًا لما زعمه أهل الجاهليّة، وهذا ساقط، وإن اشتهر بين العوام»[2].

ثمّ إنّ هنا أقوالاً أُخر لا يُعبأ بها كالقول بأنّ ولادته عليه السلام كانت:

1. في سنة أربعٍ بعد الهجرة[3].
2. بعد مضي أربع سنواتٍ وستة أشهر[4].
3. في سنة خمسٍ بعد الهجرة[5].

---

[١] . الكافي: ١/ ٤٦١؛ المقنعة: ٤٦٤؛ تهذيب الأحكام: ٦/ ٤٠؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٤/ ٢٨؛ إعلام الورى: ١/ ٤٠٢، نسباه إلى (قيل)؛ الدروس الشرعيّة: ٢/ ٧؛ المعارف لابن قتيبة: ٢١٢.

[٢]. مرآة العقول: ٥/ ٣٥٠.

[٣]. انظر: أسد الغابة: ١/ ٤٨٨، الإصابة في تمييز الصحابة: ٢/ ٦٠، طبقات الصوفيّة: ١ ق١/ ١٣٥، نسبوه إلى (قيل)؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٣/ ١٦٨، نقلاً عن قتادة.

[٤]. انظر: الذريّة الطاهرة: ٩٩؛ المُستدرَك للحاكم: ٣/ ١٦٩؛ تهذيب الكمال: ٤/ ٣٧٣، نقلوه عن قتادة.

[٥]. انظر: الإصابة في تمييز الصحابة: ٢/ ٦٠، طبقات الصوفيّة: ١ ق١/ ١٣٥، أسد الغابة: ١/ ٤٨٨، نسبوه إلى (قيل).

ب. شهر ولادته

أمّا شهر ولادة الإمام المجتبى عليه السلام فالمشهور ــ على ما في مصادر الفريقين[1] ــ كونها في شهر رمضان، بل جعله ابن عبد البر أصحّ الأقوال[2].

هذا، ولكن قال المحقّق التستري (رحمه الله): «لكن ينافيه ما هو المشهور من كون ولادة الحسين عليه السلام في شعبان مع ورود الخبر بأنّه كان بينهما ستّة أشهرٍ وعشرٌ، و إنّما ينطبق على ما ذهب إليه الشيخ في التهذيب من كون ولادة الحسين عليه السلام، في آخر ربيع الأوّل. و لعلّه لم يصحّ ذلك عند المفيد حيث جعل تولّد الحسن عليه السلام، في شهر رمضان، والحسين عليه السلام، في شعبان»[3].

[١]. انظر: مصادر الإماميّة: المقنعة: ٤٦٤؛ تهذيب الأحكام: ٦/ ٤٠؛ الكافي: ١/ ٤٦١؛ تاج المواليد/ ٨١؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٤/ ٢٨؛ كشف الغمّة: ١/ ٥١٤- ٥١٥؛ روضة الواعظين: ١/ ١٥٣؛ نقلاً عن الكنجي الشافعي؛ إعلام الورى: ١/ ٤٠٢؛ مختصر في تعريف أحوال سادة الأنام: ٦١؛ دلائل الإمامة: ١٥٨ــــ ١٥٩. نقلاً عن أبي محمّد العسكري عليه السلام؛ عمدة الطالب: ٦١، نقلاً عن أبي الغنائم؛ تحفة الطالب: ١٩.
وأمّا مصادر أهل السنة فهي: نسب قريش للزبيري: ٢٣؛ الذريّة الطاهرة: ١٠٢؛ أسد الغابة: ١/ ٤٨٨، نقلاً عن أبي بكر بن عبد الرحيم الزهري؛ الحدائق الورديّة في مناقب الأئمة الزيدية: ١/ ١٥١، ١١٥؛ الوافي بالوفيات: ١٢/ ١٠٧، نسبه إلى (قيل)؛ التذكرة بمعرفة رجال الكتب العشرة: ١/ ٣٢٥؛ الإصابة في تمييز الصحابة: ٢/ ٦٠، قاله ابن سعد، وابن البرقي، وغير واحد؛ تاريخ الخلفاء: ٢٢٢؛ قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر: ١/ ٣٥٤؛ الطبقات الكبرى (لواقح الأنوار القدسية): ١/ ٥١؛ طبقات الصوفية: ١ ق١/ ١٣٥؛ المختار من مناقب الأخيار: ٢/ ١٠٨؛ صفة الصفوة: ١/ ٣٨٥؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٣/ ١٦٧ــــ ١٦٨، عن الأصبغ بن نباتة ومحمّد بن عمر، وخليفة بن خيّاط، وابن البرقي؛ طبقات المحدّثين بأصبهان: ١/ ١٩١؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٣/ ٣٠٥، تاريخ بغداد: ١/ ١٥٠، نقلاً عن أحمد بن عبد الله بن عبد الرحيم البرقي؛ الطبقات الكبرى (الطبقة الخامسة): ١/ ٢٢٦، نقلاً عن الواقدي؛ الطبقات الكبرى (الطبقة الخامسة): ١/ ٣٦٨، نقلاً عن ابن سعد؛ تهذيب التهذيب: ٢/ ٢٩٦؛ سير أعلام النبلاء: ٣/ ٢٤٨، نقلاً عن الزبير بن بكار؛ الأئمّة الاثنا عشر لابن طولون: ٦٣.

[٢]. الاستيعاب: ١/ ٣٨٤.

[٣]. رسالة في تواريخ النبي و الآل (قاموس الرجال: ١٢/) ٩.

وأمّا الأقوال الأخر فهي:

1. أنّ الإمام المجتبى عليه السلام ولد في شهر شعبان: وهذا القول ورد في مصادر العامّة فقط، مع التصريح بجهالة قائله في بعض المصادر، كما تشاهد ممّا ذكرنا في الهامش[1]. نعم، من الإمامية ذكره أبو ريحان البيروني، ولكن قال: «على ما ذكر السلامي»[2].

2. ولد في شهر شوال[3].

3. شهر محرّم: نقله الخوارزمي عن الحاكم النيسابوري، ولكن الظاهر من الخوارزمي نفسه أنّ هذا القول موضوعٌ لا عبرة به[4].

ج. يوم ولادته من الشهر

قد اختلفت الأقوال في أيّ يومٍ من الشهر كانت ولادته عليه السلام، إلّا أنّه قد اتّفق القائلون بكون مولده في شهر رمضان بأنّه ولِدَ ليلة النصف من شهر رمضان

[١]. الوافي بالوفيات: ١٢/ ١٠٧؛ الإصابة في تمييز الصحابة: ٢/ ٦٠، طبقات الصوفية: ١ ق١/ ١٣٥، نسبوه إلى (قيل)؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٣/ ١٦٣؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٣/ ١٧٣، عن ابن مندة؛ أسد الغابة: ١/ ٤٨٨، وفيه: (قيل).

[٢]. الآثار الباقية: ٤٢٥.

[٣]. انظر: الذرية الطاهرة: ٩٩؛ المُستدرَك للحاكم: ٣/ ١٦٩؛ تهذيب الكمال: ٤/ ٣٧٣، نقلوه عن قتادة.

[٤]. مقتل الحسين: ٢/ ٦.

المبارك[1]، وجعله ابن عبد البر أصحّ الأقوال في المسألة[2].

وهناك أقوالٌ أُخر:

أمّا القائلون بكونها في شهر شعبان جعلوها في النصف من شعبان[3]. أو في اليوم الخامس منه. قال ابن عماد: «قال القرطبي: ولِدَ الحسن في شعبان من الرابعة. وعلى هذا ولِدَ الحسين قبل تمام السنة من ولادة الحسن. ويؤيّده ما ذكره الواقدي أنّ فاطمة علقت بالحسين بعد مولد الحسن بخمسين ليلةً. وجزم النواوي في التهذيب أنّ الحسن ولِدَ لخمسٍ خلون من شعبان سنة أربعٍ من الهجرة»[4].

قال أبو ريحان البيروني: «شهر شعبان... وفي الخامس ولِدَ الحسن بن عليّ،

---

[١]. انظر: مصادر الإماميّة في: تاج المواليد/ ٨١؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٤/ ٢٨؛ كشف الغمّة: ١/ ٥١٤؛ روضة الواعظين: ١/ ١٥٣؛ كشف الغمّة: ١/ ٥١٤، ٥١٥. نقلاً عن الكنجي الشافعي؛ إعلام الورى: ١/ ٤٠٢؛ مختصر في تعريف أحوال سادة الأنام: ٦١؛ دلائل الإمامة: ١٥٨ـ١٥٩، نقلاً عن أبي محمّد العسكري عليه السلام؛ تحفة الطالب: ١٩.
وأمّا مصادر أهل السنة فهي: نسب قريش للزبيري: ٢٣؛ الذريّة الطاهرة: ١٠٢؛ أسد الغابة: ١/ ٤٨٨، نقلاً عن أبي بكر بن عبد الرحيم الزهري؛ الحدائق الورديّة في مناقب الأئمّة الزيديّة: ١/ ١٥١، ١١٥؛ الوافي بالوفيات: ١٢/ ١٠٧، نسبه إلى (قيل)؛ الإصابة في تمييز الصحابة: ٢/ ٦٠، قاله ابن سعد، وابن البرقي، و غير واحد؛ تاريخ الخلفاء: ٢٢٢؛ قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر: ١/ ٣٥٤؛ الطبقات الكبرى (لواقح الأنوار القدسية): ١/ ٥١؛ المختار من مناقب الأخيار: ٢/ ١٠٨؛ صفة الصفوة: ١/ ٣٨٥؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٣/ ١٦٧ـ١٦٨، نقلاً عن الأصبغ بن نباتة، ومحمّد بن عمر، وخليفة بن خيّاط وابن البرقي؛ طبقات المحدّثين بأصبهان: ١/ ١٩١؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٣/ ٣٠٥، تاريخ بغداد: ١/ ١٥٠، نقلاً عن أحمد بن عبد الله بن عبد الرحيم البرقي؛ الطبقات الكبرى (الطبقة الخامسة): ١/ ٢٢٦، عن الواقدي؛ الطبقات الكبرى (الطبقة الخامسة): ١/ ٣٦٨، نقلاً عن ابن سعد؛ تهذيب التهذيب: ٢/ ٢٩٦الأئمة الاثنا عشر لابن طولون: ٦٣.

[٢]. الاستيعاب: ١/ ٣٨٤.

[٣]. تاريخ مدينة دمشق: ١٣/ ١٦٣؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٣/ ١٧٣، عن ابن مندة؛ أسد الغابة: ١/ ٤٨٨، نسبه إلى (قيل).

[٤]. شذرات الذهب: ١٠/١.

على ما ذكر السلامي»[1].

كما أنّ المنقول عن قتادة أنّ ذلك في 15 شهر شوال[2]. وقد نقل الخوارزمي أنّه عليه السلام ولد في عاشوراء[3].

إلا أنّ هذه الأقوال مرميةٌ بالشذوذ والتفرّد، وما شأنه كذلك لا يُعبأ به.

د. يوم ولادته من الأسبوع

لم نعثر على نصٍّ في المصادر المعتبرة عند الفريقين يشير إلى أيّ يومٍ من الأسبوع قد ولِدَ الإمام المجتبى عليه السلام؟ نعم، ورد في بعض مصادر أصحابنا أنّه عليه السلام، ولِدَ في يوم الثلاثاء[4].

الفصل الثاني: تاريخ شهادته

قد اختلف في تاريخ شهادة الإمام الحسن المجتبى عليه السلام، كما قال ابن الأثير وابن عبد البر[5]. وسنبحث حول تاريخ شهادته في ضمن الأمور الآتية:

أ. سنة شهادته

قال المحقّق التستري (رحمه الله): «اختلف في سنته»[6]. والأقوال في المسألة هي:

---

[١]. الآثار الباقية: ٤٢٥.

[٢]. انظر: الذرية الطاهرة: ٩٩.

[٣]. مقتل الحسين: ٢/ ٦.

[٤]. انظر: العدد القويّة: ٢٩، نسبه إلى (قيل)؛ الدروس الشرعيّة: ٢/ ٧؛ تسلية المجالس: ٢/ ٦٧.

[٥]. انظر: أسد الغابة: ١/ ٤٩٢؛ الاستيعاب: ١/ ٣٨٩.

[٦]. رسالة في تواريخ النبي والآل (قاموس الرجال: ١٢/) ٣٤.

1. سنة خمسين: وقد هذا ورد في كثيرٍ من مصادر الفريقين[1]. والذي يؤيّد ذلك ــ أو يشهد عليه ــ أمورٌ:

الأوّل: قد ورد في بعض المصادر والروايات أنّ الإمام الحسن عليه السلام استشهد وله من العمر(47) عامًا[2]، ولمّا كان الإمام الحسن عليه السلام ولد سنة (3) بعد الهجرة، فالجمع بينهما ينتج أنّ تاريخ شهادته عليه السلام في سنة 50 هـ.

الثاني: قد ورد في بعض المصادر أنّ أيّام إمامته ـ وبتعبير بعض المصادر: مدّة خلافته، أو مدّة حياته ـ بعد مضي أمير المؤمنين عليه السلام عشر سنين[3]، ولمّا كان

---

[١]. أمّا مصادر الإماميّة فهي: الهداية الكبرى: ١٨٤؛ كفاية الأثر: ٢٢٩؛ شرح الأخبار: ٣/ ١٣٢، نسبه إلى (قيل)؛ الإرشاد: ٢/ ١٥؛ مسار الشيعة: ٤٧؛ دلائل الإمامة: ١٥٩؛ مصباح المتهجّد: ٢/ ٧٩٠؛ روضة الواعظين: ١/ ١٦٨؛ تاج المواليد/ ٨٢؛ إعلام الورى: ١/ ٤٠٣؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٤/ ٢٩؛ كشف الغمّة: ١/ ٥١٦؛ العدد القويّة: ٣٥١، نقلاً عن الإرشاد والمصباح؛ مختصر في تعريف أحوال سادة الأنام: ٦٥؛ عمدة الطالب: ٦١، عن أبي الغنائم؛ البلد الأمين: ٢٧٥؛ تحفة الطالب: ٢٠.

أمّا مصادر العامّة فهي: تاريخ مدينة دمشق: ١٣/ ٣٠٥، الأئمة الاثنا عشر لابن طولون: ٦٣، الإصابة في تمييز الصحابة: ٢/ ٦٥، تاريخ الخلفاء: ٢٢٧، قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر: ١/ ٣٥٥، طبقات الصوفيّة: ١ ق١/ ١٤٠، تاريخ بغداد: ١/ ١٥١، الاستيعاب: ١/ ٣٨٩، أسد الغابة: ١/ ٤٩٢، الحدائق الورديّة في مناقب الأئمة الزيديّة: ١/ ١٨٣، نسبوه إلى (قيل)؛ وفيات الأعيان: ٢/ ٦٦؛ وفيه: «قيل مات سنة خمسين، وهو أشبه بالصواب»؛ الإصابة في تمييز الصحابة: ٢/ ٦٥، نقله عن المدائني؛ غربال الزمان في وفيات الأعيان: ٤٧ وفيه: «وهو الأكثر»؛ الطبقات الكبرى (لواقح الأنوار القدسية): ١/ ٥٢؛ المختار من مناقب الأخيار: ٢/ ١١٧؛ صفة الصفوة: ١/ ٣٨٦؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٣/ ١٧٣، نقله عن البخاري؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٣/ ٣٠٢، نقله عن حرب بن خالد، وهشام بن الكلبي؛ مقاتل الطالبيين: ٥٩؛ الطبقات الكبرى (الطبقة الخامسة): ١/ ٣٥٤، نقله عن حرب بن خالد؛ تاريخ بغداد: ١/ ١٥١، نقله عن هشام بن الكلبي، ويحيى بن عبد الله بن الحسن؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٣/ ٣٠٣، نقله عن يحيى بن عبد الله بن الحسن، وخليفة بن خيّاط، والزبير بن أبي بكر.

[٢]. تاريخ أهل البيت: ٧٤؛ الكافي: ١/ ٤٦١؛ الهداية الكبرى: ١٨٣؛ المقنعة: ٤٦٥؛ دلائل الإمامة: ١٥٩؛ تهذيب الأحكام: ٦/ ٤٠؛ تاج المواليد: ٨٢؛ إعلام الورى: ١/ ٤٢٠؛ جامع الأخبار: ٢٣؛ كشف الغمّة: ١/ ٥٨٣.

[٣]. انظر: تاريخ أهل البيت: ٧٦؛ الهداية الكبرى: ١٨٣؛ إثبات الوصية: ١٦٢؛ دلائل=

تاريخ شهادة أمير المؤمنين عليه السلام سنة 40 ه. كما مرّ منّا، فلازم ذلك أنّ الإمام المجتبى استشهد سنة 50 هـ.

الثالث: قد ورد في بعض المصادر أنّ الإمام المجتبى عليه السلام استشهد بعد مضيّ عشر سنين من سلطنة معاوية بن أبي سفيان (عليهما اللعنة والعذاب)، وجاء في المصادر أنّ الأمة اجتمعت على إمارة معاوية في سنة 40 من الهجرة، حتّى سُمّي عامه عام الجماعة[1].

الرابع: قد ورد في عدّة المصادر أنّ سعيد بن العاص (عليه اللعنة) صلّى على الإمام المجتبى عليه السلام[2]. وقد جاء في المصادر أنّ سعيد بن العاص قد ولاّه معاوية حاكمًا على المدينة في آخر سنة 49 من الهجرة[3].

وأمّا **الأقوال الأُخر** فهي:

1. توفيّ الإمام الحسن عليه السلام في سنة تسعٍ وأربعين. ورد هذا في كثيرٍ من مصادر الفريقين[4].

الإمامة: ١٥٩؛ الإرشاد: ٢/ ١٥؛ روضة الواعظين: ١/ ١٦٨؛ تاج المواليد: ٨٢؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٤/ ٢٨؛ كشف الغمّة: ١/ ٥٤٢؛ مجموعة نفيسة (المستجاد) ٢٨٥.

[١]. انظر: أنساب الأشراف: ٢/ ٣٣؛ المعجم الكبير: ٣/ ٢٥.

[٢]. انظر: أنساب الأشراف: ٣/ ٣٠٠؛ الذريّة الطاهرة: ١٠٥؛ تاريخ بغداد: ١/ ١٤٠؛ الاستيعاب: ١/ ٣٨٩؛ تاريخ مدينة دمشق: ٧/ ١٢٣؛ كشف الغمّة: ١/ ٥٨٤؛ العدد القوية: ٣٥١.

[٣]. انظر: تاريخ مدينة دمشق: ٢١/ ١٢٦؛ تهذيب الكمال: ٦٠/٣١.

[٤]. انظر: قول أصحابنا في: الكافي: ١/ ٤٦١؛ شرح الأخبار: ٣/ ١٣٢؛ المقنعة: ٤٦٥؛ جامع الأخبار: ٢٣؛ تهذيب الأحكام: ٦/ ٤٠؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٤/ ٢٩، نسبه إلى= (قيل)؛ كشف الغمّة: ١/ ٥٨٣، نقلاً عن الجنابذي والكليني؛ العدد القوية: ٣٥٠ـ٣٥١، نقلاً عن تاريخ المفيد والكافي؛ عمدة الطالب: ٦١، نقلاً عن ابن معية.
وأمّا مصادر العامّة فهي: أسد الغابة: ١/ ٤٨٨؛ وفيات الأعيان: ٢/ ٦٦؛ الوفيات (ابن قنفذ): ٦٢؛ الإصابة في تمييز الصحابة: ٢/ ٦٥، نقلاً عن الواقدي وابن مندة؛ غربال الزمان في=

2. سنة إحدى وخمسين[1].

3. سنة اثنتين وخمسين[2].

4. سنة سبعٍ وخمسين[3].

5. سنة ثمانٍ وخمسين[4].

وفيات الأعيان: ٤٧؛ تاريخ الخلفاء: ٢٢٧؛ قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر: ١/ ٣٥٥؛ طبقات الصوفية: ١ ق١/ ١٤٠؛ شذرات الذهب: ١/ ٢٤٢؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٣/ ٣٠٠، نقلاً عن أبي حفص الفلاس، وخليفة بن خيّاط؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٣/ ٣٠١، نقلاً عن الزّبير بن بكّار، وسعيد بن كثير بن عفير، ومحمّد بن سعد؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٣/ ٣٠٢، نقلاً عن محمّد بن عمر، وإسماعيل بن عليّ، وأبي سليمان بن زبر؛ الطبقات الكبرى (الطبقة الخامسة): ١/ ٣٦٧، نقلاً عن أبي الزناد؛ الطبقات الكبرى (الطبقة الخامسة): ١/ ٣٦٨، نقلاً عن محمّد بن محمّد؛ تاريخ بغداد: ١/ ١٥٠، نقلاً عن سعيد بن كثير بن عفير؛ تاريخ بغداد: ١/ ١٥٠، نقلاً عن محمّد بن سعد؛ طبقات المحدّثين بأصبهان: ١/ ١٩٢؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٣/ ٣٠٥، نقلاً عن أحمد بن عبد الله بن عبد الرحيم البرقي؛ أسد الغابة: ١/ ٤٩٢؛ الحدائق الورديّة في مناقب الأئمّة الزيديّة: ١/ ١٨٣، المختار من مناقب الأخيار: ٢/ ١١٧، صفة الصفوة: ١/ ٣٨٦، تاريخ مدينة دمشق: ١٣/ ١٧٣، معرفة الصحابة: ٢/ ٣، الاستيعاب: ١/ ٣٨٩، نسبوه إلى (قيل)؛ الأئمّة الاثنا عشر لابن طولون: ٦٣؛ الإعلام بوفيات الأعلام: ١/ ٣٣؛ وفيات الأعيان: ٢/ ٦٦.

[١]. انظر: أسد الغابة: ١/ ٤٩٢؛ الأئمّة الاثنا عشر لابن طولون: ٦٣، تاريخ الخلفاء: ٢٢٧، قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر: ١/ ٣٥٥، طبقات الصوفيّة: ١ ق١/ ١٤٠، الاستيعاب: ١/ ٣٨٩، نسبوه إلى (قيل)؛ التذكرة بمعرفة رجال الكتب العشرة: ١/ ٣٢٥؛ تاريخ الصحابة الذين روي عنهم الأخبار: ٦٦؛ تاريخ بغداد: ١/ ١٥١، تاريخ مدينة دمشق: ١٣/ ٣٠٤ و٣٠٥، نقلاه عن عبيد الله بن محمّد بن عائشة؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٣/ ٣٠٤، نقله عن أبي بكرة؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٣/ ٣٠٥، نقلاً عن أبي نعيم.

[٢]. انظر: دلائل الإمامة: ١٥٩، فيه: (روي)؛ الحدائق الورديّة في مناقب الأئمّة الزيديّة: ١/ ١٨٣، تحفة الطالب: ٢٠، نسباه إلى (قيل)؛ عمدة الطالب: ٦١، نقلاً عن الموضح النسّابة.

[٣] . انظر: تاريخ مدينة دمشق: ١٣/ ٣٠٥، نسبه إلى (قيل).

[٤]. انظر: تاريخ مدينة دمشق: ١٣/ ١٧٣، الإصابة في تمييز الصحابة: ٢/ ٦٥، تاريخ مدينة دمشق: ١٣/ ٣٠٥، نسبوه إلى (قيل)؛ معرفة الصحابة: ٢/ ٣؛ طبقات المحدّثين بأصبهان: ١/ ١٩٢، تاريخ مدينة دمشق: ١٣/ ٣٠٥، نقلاً عن أبي نعيم؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٣/ ٣٠٤، نقلاً عن قعنب بن محرز بن قعنب؛ سنة ستٍ وخمسين. تاريخ مدينة دمشق: ١٣/ ٣٠٥،=



6. سنة أربعٍ وأربعين[1].

7. سنة ثمانٍ وأربعين[2].

8. سنة سبعٍ وأربعين[3].

فهذه الأقوال لا عبرة بها في قبال القول الأوّل الذي هو أصحّ سندًا ومستندًا، وأكثر قائلاً ومصدرًا.

ب. شهر شهادته

قد ورد في كثيرٍ من مصادر أصحابنا[4] أنّ الإمام الحسن عليه السلام، استشهد في شهر صفر. وقد نسبه المحقّق التستري (رحمه الله)، إلى المشهور بيننا[5]. والمشهور عند العامّة أنّ تاريخ شهادة الإمام المجتبى عليه السلام، في شهر ربيع الأوّل [6]. وهذا

نسبه إلى (قيل) .

[١]. انظر: تاريخ مدينة دمشق: ١٣/ ١٧٣، المعجم الكبير: ٣/ ٢٥، الإصابة في تمييز الصحابة: ٢/ ٦٥، نقلاً عن الهيثم بن عدي؛ معرفة الصحابة: ٢/ ٣، نسبه إلى (قيل).

[٢]. انظر تاريخ مدينة دمشق: ١٣/ ٣٠٠، عن القاسم بن سلاّم؛ معرفة الصحابة: ٢/ ٣، نسبه إلى (قيل)؛ المعجم الكبير: ٣/ ٢٥، نقلاً عن محمّد بن عبد الله بن نمير.

[٣]. فرق الشيعة للنوبختي: ٢٢٣.

[٤]. المقالات والفرق لسعد بن عبد الله: ٢٤؛ فرق الشيعة للنوبختي: ٢٢٣؛ الكافي: ١/ ٤٦١؛ كفاية الأثر: ٢٢٩؛ شرح الأخبار: ٣/ ١٣٢، وفيه: (قيل)؛ المقنعة: ٤٦٥؛ الإرشاد: ٢/ ١٥؛ دلائل الإمامة: ١٥٩؛ تهذيب الأحكام: ٦/ ٤٠؛ مصباح المتهجّد: ٢/ ٧٩٠؛ روضة الواعظين: ١/ ١٦٨؛ تاج المواليد/ ٨٢؛ إعلام الورى: ١/ ٤٠٣؛ جامع الأخبار: ٢٣؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٤/ ٢٩؛ كشف الغمّة: ١/ ٥١٦، ٥٤٢؛ العدد القوية: ٣٥٠ــــ٣٥١، نقلاً عن تاريخ المفيد والإرشاد، والمصباح، والكافي؛ الدروس الشرعيّة: ٢/ ٧؛ مختصر في تعريف أحوال سادة الأنام: ٦٥؛ البلد الأمين: ٢٧٥؛ المصباح للكفعمي: ٥١٠.

[٥]. رسالة في تواريخ النبي والآل (قاموس الرجال: ١٢/ ٣٣).

[٦]. انظر على سبيل المثال: أنساب الأشراف: ٣/ ٢٩٩؛ المعارف: ٢١٢؛ المعجم الكبير: ٣/ ٧١؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٣/ ٣٠٠، نقله عن أبي حفص الفلاس؛ تاريخ مدينة دمشق:=

مختار القاضي النعمان المغربي من أصحابنا أيضًا[1].

ولكن لا مجال لنا للأخذ بمختار العامّة في المسألة مع كثرة نقل أصحابنا بخلافهم، لا سيّما مع أنّ سيرة أصحابنا العمليّة في إقامة العزاء والمآتم موافقة لما نقلوا في مصادرهم (أعلى الله كلمتهم)، وقد حُقّق في محلّه أنّ بالشهرة ـــــ فضلاً عن الإجماع ـــــ ينجبر السند، كما أنّ الشهرة في المقام توجب انكسار مختار العامّة.

ج. يوم شهادته من الشهر؟

الأقوال في المسألة كثيرةٌ، ولكن المعتنى بها في المقام: أنّه قد ورد في كثيرٍ من مصادر أصحابنا أنّ تاريخ شهادة الإمام المجتبى عليه السلام لليلتين بقيتا من صفر[2].

وهنا قولان آخران لأصحابنا:

1. في آخر صفر[3].

١٣/ ٣٠١، نقله عن محمّد بن سعد؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٣/ ٣٠٢، نقله عن إسماعيل بن عليّ، وحرب بن خالد؛ الطبقات الكبرى (الطبقة الخامسة): ١/ ٣٥٤، نقله عن حرب بن خالد؛ تاريخ بغداد: ١/ ١٥٠، نقله عن محمّد بن سعد؛ تاريخ الصحابة الذين روي عنهم الأخبار: ٦٦؛ الاستيعاب: ١/ ٣٨٩، نسبه إلى (قيل)؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٣/ ٣٠٣، نقله عن الزبير بن أبي بكر؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٣/ ٣٠٥، نقله عن أحمد بن عبد الله بن عبد الرحيم البرقي؛ الذريّة الطاهرة: ١٠٥؛ المُستدرَك للحاكم: ٣/ ١٧٣؛ وفيات الأعيان: ٢/ ٦٦؛ التذكرة بمعرفة رجال الكتب العشرة: ١/ ٣٢٥؛ غربال الزمان في وفيات الأعيان: ٤٧؛ تاريخ الخلفاء: ٢٢٧، نسبه إلى (قيل)؛ تحفة الطالب: ٢٠؛ شذرات الذهب: ١/ ٢٤٢؛ المختار من مناقب الأخيار: ٢/ ١١٧؛ صفة الصفوة: ١/ ٣٨٦.

[١]. انظر: شرح الأخبار: ٣/ ١٣٢.

[٢]. انظر: مسار الشيعة: ٤٧؛ مصباح المتهجّد: ٢/ ٧٩٠؛ تاج المواليد: ٨٢؛ إعلام الورى= : ١/ ٤٠٣؛ مناقب آل أبي طالب عليهم السلام: ٤/ ٢٩؛ كشف الغمّة: ١/ ٥١٦؛ العدد القويّة: ٣٥٠، نقلاً عن تاريخ المفيد؛ البلد الأمين: ٢٧٥.

[٣]. المقالات والفرق لسعد بن عبد الله: ٢٤؛ فرق الشيعة للنوبختي: ٢٢٣؛ الكافي: ١/ ٤٦١؛ كفاية الأثر: ٢٢٩؛ روضة الواعظين: ١/ ١٦٨.

2. في سابع شهر صفر. وأوّل من ذكر هذا القول الشهيد الأوّل (رحمه الله)[1]. وتبعه جماعةٌ مثل: الكفعمي، والشيخ البهائي، ووالده، والفيض الكاشاني، وكاشف الغطاء، وصاحب الجواهر، وغيرهم(رحمة الله عليهم أجميعن)[2]. ولكن مع ذلك كلّه لم يرد في أيّ مصدرٍ تاريخيّ من قدماء الفريقين، كما لم يرد في أيّ روايةٍ أيضًا، فعليه لا يمكن الذهاب إليه لا سيّما مع كثرة المصادر في المختار، أي 28 شهر صفر.

كما أنّه من المحتمل أن تكون عبارة (سابع شهر صفر) تصحيّفًا لعبارة (سلخ شهر صفر)؛ وتوضيح ذلك أنّه يكتب (السابع) في كثيرٍ من المصادر (السبع)، فتصحيف (السبع) بـ(السلخ)، وبالعكس محتمل جدًّا بالنظر إلى قرابتهما في الكتابة. ويشهد لذلك أنّه ورد في دلائل الإمامة أن الإمام المجتبى عليه السلام، قُبض في سلخ صفر[3].

ومنه يتّضح الحال في القول الآخر، أي أنّ الإمام المجتبى عليه السلام استشهد في آخر شهر صفر. مع أنّه من المحتمل جدًّا كونه مبنيًّا على التقريب دون التعيين.

ومنه يظهر أيضًا الحال في ما ذهب إليه مشهور العامّة من أنّ الإمام الحسن عليه السلام توفيّ في خامس ربيع الأوّل[4]. وهكذا فيما نقل سبط ابن الجوزي من أنّ الإمام الحسن عليه السلام توفيّ في خمسٍ بقين من ربيع الأوّل[5].

---

[١]. انظر: الدروس الشرعيّة: ٢/ ٧.

[٢]. انظر: المصباح للكفعمي: ٥١٠؛ وصول الأخيار: ٤٢؛ مجموعة نفيسة (توضيح المقاصد): ٥٦٤؛ تقويم المحسنين: ١٥؛ كشف الغطاء: ١/ ٩٦؛ جواهر الكلام: ٢٠/ ٨٨.

[٣]. انظر: دلائل الإمامة: ١٥٩.

[٤]. انظر: أنساب الأشراف: ٣/ ٢٩٩؛ تاريخ الخلفاء: ٢٢٧، نسبه إلى (قيل)؛ تحفة الطالب: ٢٠؛ المختار من مناقب الأخيار: ٢/ ١١٧؛ صفة الصفوة: ١/ ٣٨٦؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٣/ ٣٠٢، الطبقات الكبرى (الطبقة الخامسة): ١/ ٣٥٤، نقلاً عن حرب بن خالد؛ تاريخ مدينة دمشق: ١٣/ ٣٠٣، نقلاً عن الزبير بن أبي بكر.

[٥]. انظر: تذكرة الخواص: ٢١١.

د. يوم شهادته من الأسبوع؟

وأمّا ما يوم شهادة الإمام المجتبى عليه السلام من الأسبوع، فلم يرد في كثيرٍ من مصادر قدماء الفريقين ـــ روائيّةً كانت أم تاريخيّة ـــ تعيين ذلك؟ نعم، نقل الخزّاز القمّي مسندًا عن جنادة بن أبي أميّة أنّه في يوم الخميس[1]. وهكذا نقل رضي الدين عليّ بن يوسف بن المطهَّر الحِلّي عن قائلٍ ولم يُسمّه[2].

ملخّص المقال

أمّا مولد الإمام الحسن المجتبى عليه السلام فقد كان يوم الثلاثاء 15 شهر رمضان المبارك سنة ثلاثٍ بعد الهجرة. وأمّا شهادته عليه السلام؛ فكانت في يوم الخميس 28 شهر صفر سنة خمسين بعد الهجرة.

والعلم عند الله سبحانه وتعالى، ﴿**وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلا قَلِيلًا**﴾. صدق الله العليّ العظيم.

[١]. كفاية الأثر: ٢٢٩.

[٢]. العدد القوية: ٣٥١.



قائمة المصادر والمراجع:

١. الآثار الباقية عن القرون الخالية، أبو ريحان محمّد بن أحمد البيروني، مركز ميراث مكتوب، طهران، ط١، ١٣٨٠ ش.
٢. الأئمة الاثنا عشر، محمّد ابن طولون، تحقيق صلاح الدين منجد، منشورات الرضي، قم، (د.ت).
٣. إثبات الوصية، عليّ بن الحسين المسعودي، قم: مؤسسة أنصاريان، ط١، ١٤٢٦ هـ (١٣٨٤).
٤. الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، محمّد بن محمّد بن النعمان التلعكبرى (الشيخ المفيد)، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، دار المفيد بيروت، ط٢، ١٤١٤هـ.
٥. الاستيعاب في معرفة الأصحاب، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمّد بن عبد البر، تحقيق: عليّ محمّد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط١، : ١٤١٢هـ.
٦. أسد الغابة، ابن الأثير، دار الكتاب العربي، بيروت، (د.ت).
٧. الإصابة في معرفة الصحابة، أحمد بن عليّ بن أحمد بن حجر العسقلاني، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعليّ محمّد معوض، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ.
٨. إعلام الورى بأعلام الهدى، أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم، ط١، ربيع الأوّل ١٤١٧ هـ.
٩. الإقبال بالأعمال الحسنة، رضي الدين عليّ بن موسى ابن طاووس، تصحيح جواد القيّومي الأصفهاني، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ط١، ١٤١٤ هـ.
١٠. الأمالي، أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسي، تحقيق: قسم الدراسات الإسلاميّة، مؤسسة البعثة، قم، ط١، ١٤١٤هـ.
١١. الأنساب، السمعاني، تحقيق عبد الله عمر البارودي، دار الجنان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ (١٩٨٨ م).
١٢. أنساب الأشراف، البلاذري، تحقيق محمّد باقر المحمودي، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط١، ١٣٩٤ هـ (١٩٧٤ م).
١٣. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار، محمّد باقر بن محمّد تقي المجلسي (العلاّمة المجلسي)، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ.

١٤. البداية والنهاية، ابن كثير، تحقيق عليّ شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤٠٨ هـ (١٩٨٨ م).
١٥. تاج المواليد، الفضل بن الحسن الطبرسي، دار القارئ، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ.
١٦. تاريخ الإسلام، الذهبي، تصحيح عمر عبد السلام تدمرى، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤٠٧ه.
١٧. تاريخ أهل البيت نقلاً عن الأئمّة عليهم السلام، محمّد بن أحمد ابن أبي الثلج بغدادي، تصحيح محمّد رضا الجلالي الحسيني، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ط١، ١٤١٠هـ.
١٨. تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١، ١٤١٧ه.
١٩. تاريخ الخلفاء، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، تحقيق محمّد محيي الدين عبد الحميد، منشورات الرضي، قم، ١٤١١ هـ.
٢٠. تاريخ الطبري، الطبري، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط٤، ١٤٠٣ه.
٢١. تاريخ مدينة دمشق، ابن عساكر، تحقيق علي شيري، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥ه.
٢٢. تاريخ اليعقوبي، اليعقوبي، دار صادر، بيروت، (د.ت).
٢٣. تفسير العياشي، أبو نصر محمّد بن مسعود بن عيّاش السلمي السمرقندي العيّاشي، تحقيق السيد هاشم الرسولي المحلاتي، المكتبة العلميّة الإسلاميّة. طهران، (د.ت).
٢٤. تفسير القمّي، أبو الحسن علي بن إبراهيم القمي، تصحيح: السيد طيب الموسوي الجزائري، مؤسّسة دار الكتاب قم، ط٣، صفر ١٤٠٤ه.
٢٥. تقريب التهذيب، أحمد بن عليّ بن محمّد شهاب الدين (ابن حجر العسقلاني)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط٢، ١٤١٥ه.
٢٦. تنقيح المقال في أحوال الرجال، عبد الله بن محمّد حسن المامقاني، تحقيق: محيي الدين المامقاني، مؤسسة آل البيت عليهم السلام. قم، ط١، ١٤٢٣ه.
٢٧. تنقيح المقال في أحوال الرجال، عبد الله بن محمّد حسن المامقاني، المطبعة المرتضويّة، النجف الأشرف، ١٣٥٢ ه .
٢٨. تهذيب الأحكام، أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسي، تحقيق: السيّد حسن الموسوي الخرسان، دار الكتب الإسلاميّة، تهران، ط٣، ١٣٦٤ .
٢٩. تهذيب التهذيب، أحمد بن عليّ بن أحمد بن حجر العسقلاني، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٠٤ه.



٣٠. تهذيب الكمال، المزّي، تحقيق الدكتور بشّار عوّاد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٤، ١٤٠٦هـ.
٣١. جامع الأخبار، تاج الدين محمّد بن محمّد الشعيري، المطبعة الحيدريّة، النجف الأشرف، (د.ت).
٣٢. الدروس الشرعيّة في فقه الإماميّة، أبو عبد الله محمّد بن جمال الدين مكي العاملي (الشهيد الأوّل)، مؤسسة النشر الإسلامي. قم، ط٢، ١٤١٧ه.
٣٣. دعائم الإسلام، أبو حنيفة النعمان بن محمّد التميمي المغربي، تحقيق آصف بن علي أصغر فيضي،، دار المعارف، القاهرة، ١٣٨٣هـ (١٩٦٣م).
٣٤. دلائل الامامة، محمّد بن جرير الطبري، مؤسسة البعثة، قم، ط١، ١٤١٣هـ.
٣٥. الذريّة الطاهرة النبويّة، محمّد بن أحمد الدولابي، تصحيح سعد المبارك الحسن، الدار السلفية، الكويت، ط١، ١٤٠٧هـ.
٣٦. روضة الواعظين، محمّد بن الفتّال النيسابوري، تحقيق السيّد محمد مهدى الخرسان، منشورات الرضي، قم، (د.ت).
٣٧. روضة المتّقين في شرح من لا يحضره الفقيه، محمّد تقي بن مقصود عليّ المجلسي الاصفهاني، تحقيق: السيّد حسين الموسوي الكرماني وعليّپناه الاشتهاريى والسيّد فضل الله الطباطبائي، مؤسسه فرهنگى اسلامي كوشانبو، قم، ط٢، ١٤٠٦ هـ.
٣٨. سير أعلام النبلاء، الذهبي، تحقيق شعيب الأرنؤوط حسين الأسد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٩، ١٤١٣هـ .
٣٩. شرح الأخبار، القاضي النعمان المغربي، تحقيق السيّد محمّد الحسيني الجلالي، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ط٢، ١٤١٤هـ.
٤٠. الطبقات الكبرى، محمّد بن سعد، دار صادر، بيروت.
٤١. عمدة الطالب، ابن عنبة، تصحيح: محمّد حسن آل الطالقاني، منشورات المطبعة الحيدريّة، النجف الأشرف، ط٢، ١٣٨٠هـ.
٤٢. عيون المعجزات، حسين بن عبد الوهّاب، تصحيح محمّد كاظم الشيخ صادق الكتبي، المطبعة الحيدريّة، النجف الأشرف، ١٣٦٩هـ.
٤٣. فرق الشيعة، أبو محمّد الحسن بن موسى النوبختي، تحقيق محمد باقر ملكيان، جامعة أديان، قم، ط١، ١٣٩٥ش.
٤٤. الفصول المختارة، الشريف المرتضى، تصحيح السيّد نور الدين جعفريان الاصبهاني ويعقوب الجعفري ومحسن الأحمدي، دار المفيد، بيروت، ط٢، ١٤١٤هـ.

٤٥. الفصول المهمّة في معرفة الأئمّة، ابن الصباغ المالكي، تحقيق سامي الغريري، دار الحديث، قم، ط١، ١٤٢٢ هـ.
٤٦. فوات الوفيات، الكتبي، تصحيح علي محمّد بن يعوض الله وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م.
٤٧. قاموس الرجال، محمّد تقي التستري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط١، ١٤١٩ ه.
٤٨. قرب الإسناد، أبو العباس عبد الله بن جعفر الحميري، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ط١، ١٤١٣ ه.
٤٩. قصص الأنبياء، الراوندي، تصحيح الميرزا غلام رضا عرفانيان اليزدي الخراساني، مؤسسة الهادي، قم، ط١، ١٤١٨ه.
٥٠. الكافي، محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكليني، تصحيح: عليّ أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، ط٥، ١٣٦٣ ش.
٥١. الكامل في التاريخ، ابن الأثير، دار صادر، بيروت، ١٣٨٦ه.
٥٢. كتاب الغيبة، محمّد بن إبراهيم النعماني، تصحيح فارس حسون كريم، أنوار الهدى، قم، ط١، ١٤٢٢ه.
٥٣. كشف الغمّة في معرفة الأئمّة، أبو الحسن عليّ بن عيسى بن أبي الفتح الإربلي، دار الأضواء، بيروت، ط٢، ١٤٠٥ه.
٥٤. كنز الفوائد، أبو الفتح الكراجكي، مكتبة المصطفوي، قم، ط٢، ١٣٦٩ ش.
٥٥. اللباب في تهذيب الأنساب، ابن الأثير الجزري، دار صادر، بيروت، (د.ت).
٥٦. لسان الميزان، أحمد بن عليّ بن حجر العسقلاني، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٣٩٠ه.
٥٧. لوامع صاحبقراني، محمّد تقي بن مقصود علي المجلسي، مؤسّسة إسماعيليان، قم، ط٢، ١٤١٤ ه.
٥٨. مجموعة نفيسة، عدّة من الأعلام، دار القارئ، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ (٢٠٠٢م).
٥٩. المحاسن، أحمد بن محمّد بن خالد البرقي، تصحيح: السيّد جلال الدين الحسيني المحدّث، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، ١٣٧٠ه.
٦٠. مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، أبو محمّد عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان اليافعي، تصحيح خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٧ هـ (١٩٩٧ م).
٦١. مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، محمّد باقر بن محمّد تقي المجلسي، السيّد



هاشم الرسولي، دار الكتب الإسلاميّة، تهران، ط٢، ١٤٠٤ هـ.
٦٢. مرآة الكمال لمن رام درك مصالح الأعمال، عبد الله المامقاني، تصحيح محيي الدين المامقاني، دليل ما، قم، ط٥، ١٤٢٧هـ.
٦٣. المزار الكبير، محمّد بن المشهدي، تصحيح جواد القيومي الاصفهاني، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ط١، رمضان المبارك ١٤١٩هـ.
٦٤. مسائل عليّ بن جعفر، علي بن جعفر عليه السلام، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ط١، ١٤٠٩هـ.
٦٥. مسار الشيعة، محمّد بن محمّد بن النعمان، الشيخ مهدي نجف، دار المفيد، بيروت، ط٢، ١٤١٤، ١٩٩٣ م، ١٤١٤هـ.
٦٦. المصباح، إبراهيم بن علي العاملي الكفعمي، دار الرضي، قم، ط٢، ١٤٠٥هـ.
٦٧. مصباح المتهجّد، أبو جعفر بن محمّد بن الحسن الطوسي، مؤسّسة فقه الشيعة، بيروت، ط١، ١٤١١ هـ.
٦٨. معاني الأخبار، أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، تصحيح علي أكبر الغفاري، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ١٣٧٩هـ .
٦٩. المقالات والفرق، سعد بن عبد الله الأشعري القمي، تحقيق محمّد جواد مشكور، علمي فرهنگي، طهران، ط٢، ١٣٦١ ش.
٧٠. مقاتل الطالبيين، أبو الفرج الأصفهانى، المكتبة الحيدرية، النجف الأشرف، ط٢، ١٣٨٥هـ.
٧١. المقنعة، أبو عبد الله محمّد بن محمّد بن النعمان العكبري، دار المفيد، بيروت، ط١، ١٤١٣هـ.
٧٢. ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار، محمّد باقر بن محمّد تقي المجلسي، تحقيق: السيّد مهدى الرجائي، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٦ هـ.
٧٣. مناقب آل أبي طالب، ابن شهر آشوب، المكتبة الحيدريّة، النجف الأشرف، ١٣٧٦هـ.
٧٤. المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، أبو الفرج عبد الرحمن بن عليّ بن محمّد ابن الجوزي، تحقيق محمّد عبد القادر عطا مصطفى عبد القادر، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١، ١٤١٢ هـ (١٩٩٢ م).
٧٥. من لا يحضره الفقيه، أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، تصحيح: عليّ أكبر الغفاري، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ط٢.
٧٦. نسب قريش، مصعب الزبيري، دار المعارف، القاهرة، ط٣.



٧٧. الوافي بالوفيات، الصفدي، تصحيح أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، ١٤٢٠هـ (٢٠٠٠م).

٧٨. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلكان، تصحيح إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت.

٧٩. الهداية الكبرى، الحسين بن حمدان الخصيبي، مؤسسة البلاغ للطباعة والنشر، بيروت، ط٤، ١٤١١هـ.

9. The process of reviewing must be run confidentially and the written notes must return to the editor in chief.

10. Reviewer's notes recommendations must be depended in acceptance publication decision.

Guidelines of Reviewers

Journal of Al-Aqeedah takes notice on the accreditation of highly standards and equality in reviewing process. It is interesting in all procedures of reviewing process. Its essential interest is to make the scientific reviewer examining the manuscript very well according to his/her major. The manuscript must not be under the reviewer's self-opinion. Reviewer must mention the reliable notes on the manuscript and return to the journal within fifteen days and the reviewing process is doing according to the following limitations:

1. The title and its approach to the content.
2. Validity of methodology and its approach to the content.
3. The documentation of the references and its modern ones.
4. Literature review and the scientific value adding to knowledge field.
5. the manuscript meeting journal policy and the instructions of publication.
6. the research paper drawing from previous studies? Reviewers must be mentioned that to the editor in chief.
7. Reviewers must mention and clarify the abstract that describe the content of the manuscript. Here must be relevance between the content of the manuscript and its idea in Arabic and English.
8. the author explaining to scientific results depending on theory frameworks.

3- The researcher must follow amending manuscript according to editorial board notes supporting to report of scientific reviewer.

4- I have no permission to do in original research paper except to get the consent from the editor in chief.

5- I undertake in charge of any modification legally and morally in all content of manuscript. and I hereby undertake as follows:

1- My own thinking of research.

2- To be concede copyright, publication, distribution of hard and soft copies of journal to journal of Al-Aqeedah or who is authorized.

Name of the first researcher:

Institution:

Email:.................................. No. mobile:............................

The names of participants (if there are)

Signature:

Date:

To/

NO.

Sub/ Undertaking of Publication

Date:

Editorial board please to tell you that we get your manuscript (...........)

Please, fulfill the following undertaking statement form and return it as quickly as possible to be ready for the review. It is important to know that we consider the date of receiving this statement as the staring of reviewing procedures.

Director

Prof. Dr. Mohammad Mahmood Abood Zuain

Undertaking Statement

I am (...) hereby sign and my manuscript title is (..)

I undertake that:

1- A research paper is unpublished and not present to other publisher as fully or summary. The research paper must not draw from any thesis or dissertation.

2- The instructions and the morals of publication must follow as mentioning in this journal and checking the language of manuscript.

by the editorial board or the reviewers.

6) The researchers must guarantee to work accredited research papers for meeting professional criterion and highly morals without changing the outcomes.

7) The researchers must use scientific methods to get the reality.

8) The researchers must be neutral and be far of extremism of opinion and the self. She/he must be open-minded to the scientific reality.

9) The researchers must be accredited systematic approaches and further evidence to prove the hypotheses and getting the outcomes.

10) Reviewers must be assured that there have no plagiarism. It needs to mention to all published works.

Magazine publishing policy

The aim of the journal is to provide equal opportunities to all researchers. It is accepted the scientific research papers according to scientific and accredited contents. Journal's sight is to be a commitment to professional morals of publication which is highly interesting to researchers and reviewers with meet the aims and visions of the journal.

The following statement of morals of scientific publication of this journal has announcements and regulations particularly and morally to editor in chief, editorial board, reviewers and researchers. This is to be meeting with principles of global morals of publication committee (COPE).

1) Editor in chief is doing to achieve follow up and initially review the manuscripts and the validity or the excuse for the publication before sending to reviewers.

2) Editor in chief is doing with editorial board and the experts to select the suitable reviewers according to the subject of the manuscript and the major confidentially.

3) Journal presents reviewers' and experts' reports for the service and supporting researchers in an artistic way, methodology and information. This is for the quality of the research process.

4) There must be a commitment to prevent discrimination against enmity, sex, social race or religion excepting non commitment research methodology.

5) Journal has a commitment never using of the ideas of researches

cedures of tracking as follows:

a- Journal tells the author that track running during one week from the date of submission.

b- Journal tells the authors' acceptance papers with accepting of Editorial Board that they will publish during expecting date.

c- Reviewers may examine the papers with modifications or additions before publication that they return to the authors.

d- Journal tells the author that manuscript meets with a refusal without necessary to reasons.

e- Each author is granted one journal from the number including his/her publication.

the sources and references, it is written according to the international formula known as (Chicago) and it is as follows : Surname, author name, book title, translation, volume , name of the press, place of printing, year of publication.

6- Manuscript must be included a list of references and bibliographies separately from the margins. Foreign references and bibliographies must add to as a list separately from Arabic ones with interesting in order of alphabet of the names books and papers in journals.

7- Tables, graphs and portraits should be printed on independent sheets and their references must be mentioned under them with the appearance of places in the body.

8- Curriculum vitae of the new author should be provided with the manuscript with mentioning to its submission to conference or scientific symposium. It needs to mention the scientific association which may sponsor or help.

9- Research must not publish previously.

10- Manuscript must be printed on A4 sheets with CD and minimum 25 pages simplified Arabic 16 font for the body and 14 for the margins with numerating order.

11- Order of research papers in journal are according to artistic procedures.

12- Manuscrpts must be reviewed confidentially for the validity of their publication. They do not return either acceptance or not. Pro-

Guidelines for Authors

The Journal of Al-Aqeedah is accepted research papers and accredited studies according to instructions of the scientific researches as follows:

1-Manuscripts should be followed rules and international standards of the scientific researches.

2- Publishable researches must be connected to the journal's main themes, namely:

a. Ancient and modern theology

b. Contemporary thought

c. Suspicions and responses

d. Al-Aqeedah library

e. Al-Aqeedah literature

3-The abstract must be in Arabic and English within one page containing the full title.

4- The first page must contain the title, the name of the authors, occupation, phone number and email.

5- The margins are in the body of each page and the sources and references at the end of the research. As for the method of writing

International NO. ISSN: 2709-0841

Journal Management: 00964-7717072696

Our website : www.iicss.iq

Email: Aqeedah.m@gmail.com

Accredited number in the House of Books and

Documents-Baghdad: 2465 - 2021

Position Address: Iraq – Al-Najaf Al-Ashraf – Thawrat Al-Ishreen – Al-Bareed Street –

Al-Imam Al-Murtatha (peace be upon him) Cultural Complex

.6	Prof. Dr. Kareem Shati	Iraq	University of Kufa, College of Jurisprudence	Theology and Contemporary Intellect
.7	Asst. Prof. Dr. Sheikh Mohammed Taqi Al-Sabhani	Iran	The Higher Institute of Dar Al-Hadith	Shariah and Islamic Sciences
.8	Asst. Prof. Dr. Razaq Al-Musawi	Iraq	University of Kufa, College of Jurisprudence	Theology
.9	Asst. Prof. Dr. Aqeel Sadiq Al-Asadi	Iraq	University of Basra, College of Arts, Department of Philosophy	Contemporary Islamic Thought
.10	Asst. Prof. Dr. Mohammed Hamza Al-Shaibani	Iraq	University of Babylon, College of Islamic Sciences	Contemporary Islamic Thought

Arabic Proofreading

Fada'a Dhiab

English Proofreading

Assistant Lecturer Fadhil Shihan

➢ A quarterly scientific journal concerned primarily with the matters of doctrine as well as ancient and modern theology

➢ Issued by the Islamic Center for Strategic Studies- Al-Najaf Al-Ashraf

➢ summer (27) 1444 A.H.

Al-Aqeedah

A Quarterly Journal Dedicated Primarily to Matters of Doctrine as well as Ancient and Modern Theology

Summer 27 – 2023 A.D.

Dhul-Hijjah – 1444 A.H.

Issued by

The Islamic Center for Strategic Studies

Committed to Religious Strategy

Al-Najaf Al-Ashraf

Website: Aqeeda.iicss.iq
Aqeedah.m@gmail.com
Islamic.css@gmail.com

Telephone: 00964-(07717072696)

Address: Iraq – Al-Najaf Al-Ashraf – Thawrat Al-Ishreen – Al-Bareed Street –

Al-Imam Al-Murtatha (peace be upon him) Cultural Complex

Al-Aqeeda

A quarterly magazine that deals with the doctrine and with modern and old scholasitc theology issues

Volume 27 – 2023 A.D.
Dhul-Hijjah– 1444 A.H.

Issued by
The Islamic Center for Strategic Studies
Committed to Religious Strategy
Al-Najaf Al-Ashraf



Aqeeda.iicss.iq
Aqeedah.m@gmail.com
Islamic.css@gmail.com